JEAN HANI

Les Métiers de Dieu

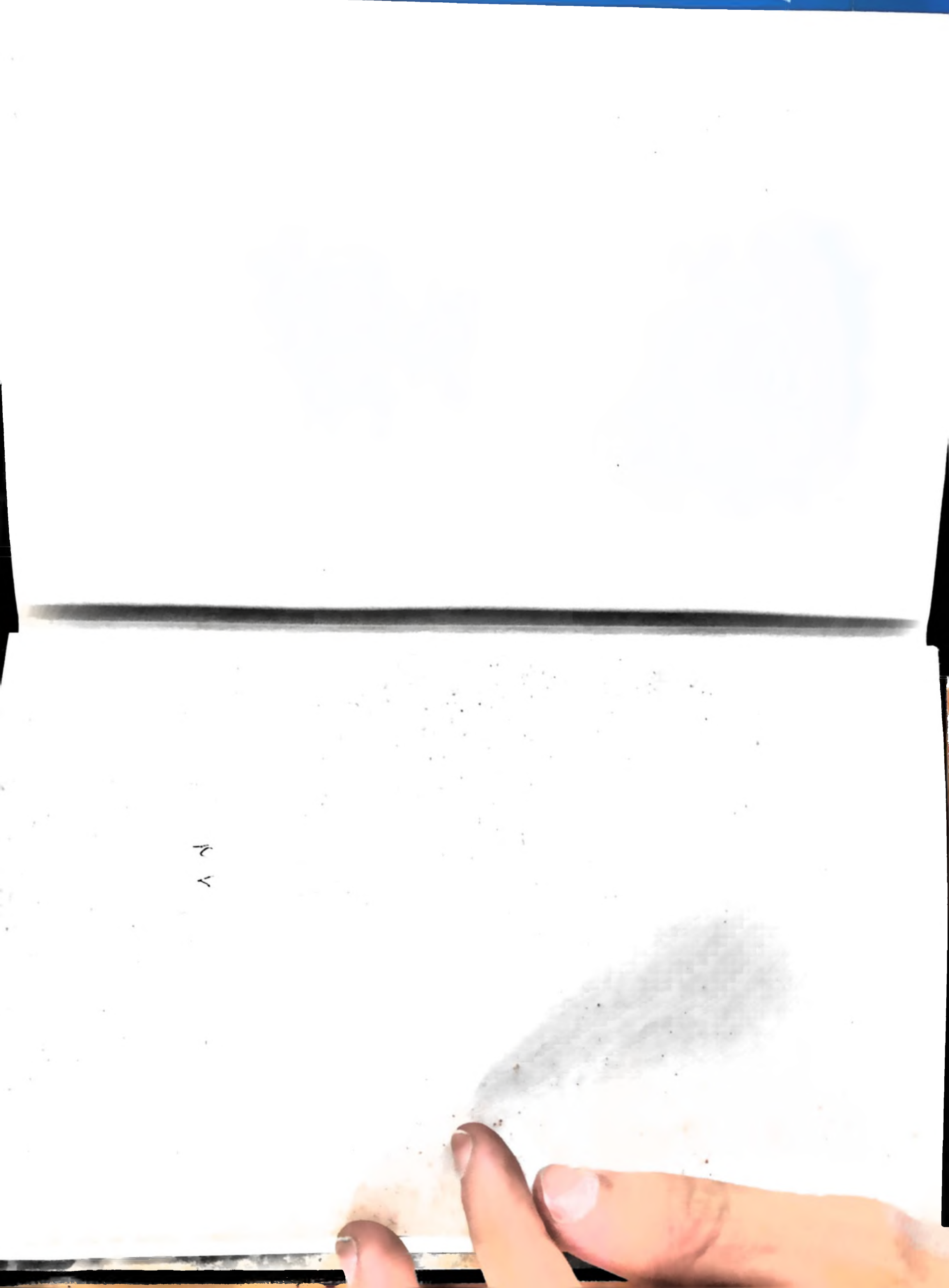
Préliminaires à une spiritualité du travail

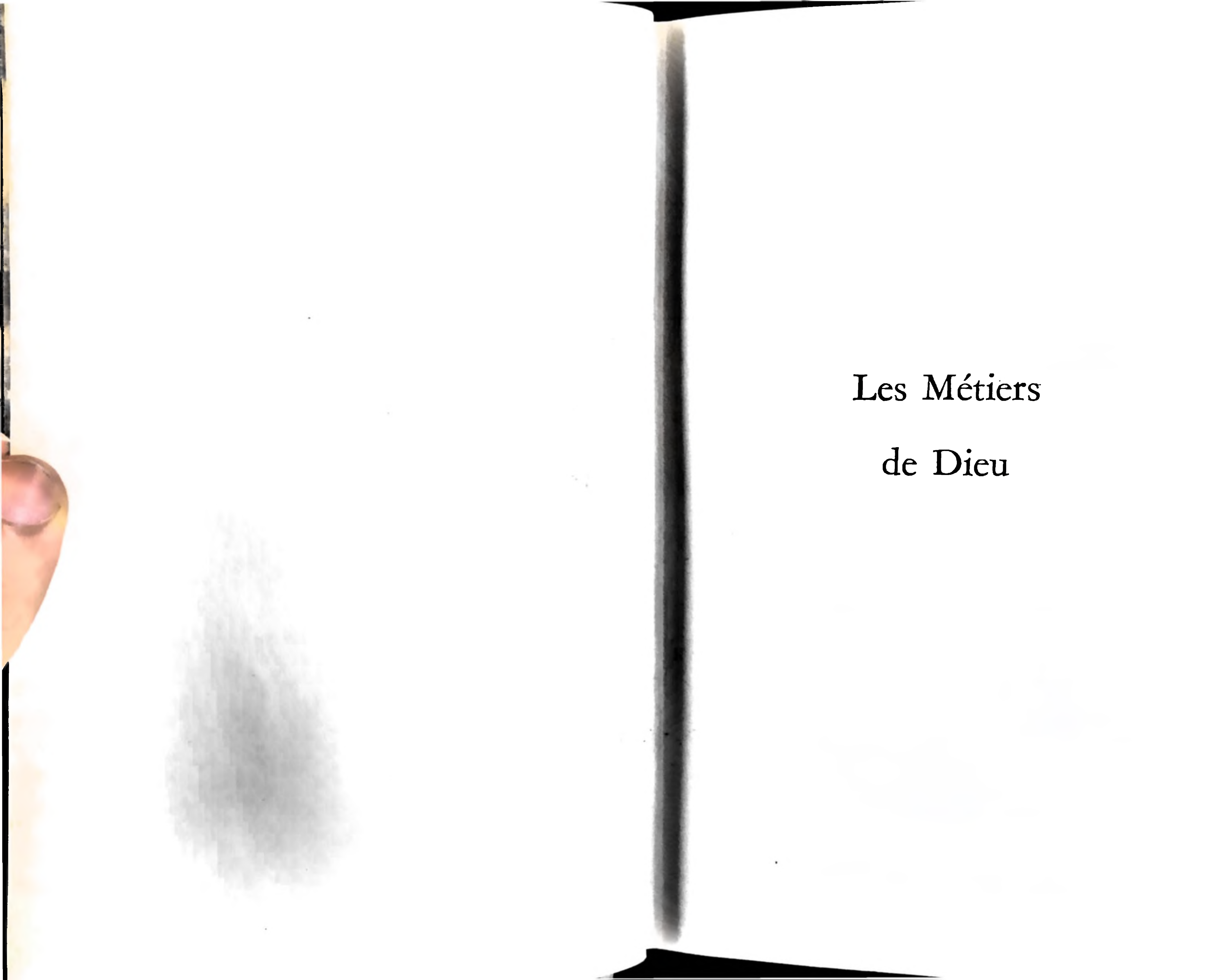


CHEMINS DES SYMBOLES



ÉDITIONS DES TROIS MONDES





Les Métiers de Dieu

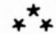
Du même auteur :

Le symbolisme du temple chrétien, Paris, Éditions La Colombe, 1962.

Plutarque, « *Consolation à Apollonios* », édition critique, traduction et commentaire, Paris, Klincksieck, 1971.

La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque, Paris, Les Belles-Lettres, 1975.

En préparation : *Plutarque*, *Le Démon de Socrate*, *De l'Exil*, *Du Destin*, *Consolation à sa femme*, (Les Belles-Lettres).



Jean HANI est né en 1917. Agrégé de Lettres, titulaire de différentes chaires en Tunisie et en France. Soutient en Sorbonne deux thèses de doctorat sur Plutarque. Actuellement professeur de langue et de littérature grecques à la Faculté des Lettres d'Amiens.

Chemins des Symboles

I

JEAN HANI

Les Métiers de Dieu

Préliminaires à une spiritualité du travail





ÉDITIONS DES TROIS MONDES

15, Rue Racine, 75006 PARIS

Photos de René-Jean FRANCE

TABLE

AVANT-PROPOS

NAISSANCE D'UNE COLLECTION

Le monde que nous avons façonné s'interroge. L'homme de notre temps, prisonnier d'une civilisation qui entrave souvent la floraison de sa pensée et de ses sentiments, a soif d'aventure. Il sait alors dépasser ses difficultés et se montrer prodigieusement inventif ; dans le domaine de la Matière, notre civilisation a accompli d'immenses progrès sans prendre conscience que cette évolution technique rejetait trop souvent dans l'ombre l'évolution spirituelle. Le progrès et la raison, qui furent parfois considérés comme des valeurs intangibles, ne nourrisent plus suffisamment notre désir de connaître. L'angoisse, que la science croyait avoir maîtrisée, est réapparue avec plus de force. Les

cadres classiques de la société éclatent, les systèmes intellectuels apparaissent comme des formes vides.

Pourtant, nous avons besoin d'équilibre et, plus encore, de plénitude. Les plus anciennes interrogations reprennent force et vigueur : quel est le sens de la vie ? Comment sacraliser notre existence ? De quelle manière atteindre l'Harmonie où l'homme est médiateur entre le ciel et la terre ?

L'édition, dans le concert des possibilités d'information propres à notre époque, a vocation d'informer, c'est-à-dire de donner une forme claire et intelligible à un idéal. C'est pourquoi la collection « Chemins des symboles », loin de vouloir convaincre ou démontrer, a pour fonction principale de présenter des témoignages. Dans notre perspective, un livre traitant de symboles est plus la transmission d'une expérience intérieure qu'un exposé didactique. Le symbole est un et multiple, son éternité ne prend une signification vivante qu'au moment où son interprète l'incarne pour le transmettre.

Très naturellement, ceux qui désirent faire de leur existence une œuvre d'art analogue à un temple se tournent vers le symbole. Dans ce langage mystérieux où les aspirations les plus profondes s'harmonisent sans se confondre, ils retrouvent une langue sacrée, une langue primordiale qui permet à l'homme de communier avec lui-même, avec ses semblables, avec tout ce qui existe.

Les chemins du symbole nous proposent l'aventure la plus extraordinaire qui soit, celle du sacré. Ainsi commence une vie nouvelle, ainsi s'ouvrent les mains des symboles pour nous offrir d'inestimables trésors.

L'ouvrage de Jean Hani, « Les métiers de Dieu » ouvre cette collection puisqu'il nous éveille à une notion fondamentale, celle de notre « Métier » d'homme, ce métier que des textes du moyen âge nomment « Mystère ». L'art de vivre, terme trop galvaudé, est pourtant l'une des clefs de notre passage sur cette terre ; chacun d'entre nous est capable de devenir le Maître d'Œuvre de sa pensée et de vivre « Au commencement », afin de créer à l'image de Dieu.

Une spiritualité vécue, nourrie par la communion avec le symbole, est seule capable de nous faire passer du travail conçu comme une souffrance au travail conçu comme une sacralisation de notre pensée, de nos actes et de nos sentiments.

Quoi de plus urgent, par conséquent, que d'apprendre à pratiquer les métiers de Dieu ?

CHRISTIAN JACQ.

INTRODUCTION

Les pages qu'on va lire devaient primitivement faire partie d'un ouvrage plus important traitant de la vie active dans ses rapports avec la vie contemplative. C'est là un problème qui mérite de retenir tout particulièrement l'attention en ce temps, où l'on parle tant, et si mal, de restaurer la dignité du travail, car cette restauration ne sera possible que dans la mesure où l'on aura retrouvé les principes véritables sur lesquels fonder cette dignité.

C'est à rappeler une partie de ces principes que visent les réflexions que nous publions aujourd'hui ; et c'est aussi pourquoi elles rentraient dans le cadre de l'ouvrage général dont nous parlons. Mais elles se sont développées plus que nous ne

l'avions prévu et suivant des lignes de force qui leur ont donné une unité propre et certaines accentuations, de sorte qu'il était préférable d'en faire un livre à part qui, tout en servant de préliminaire à l'autre ouvrage, permettra d'approcher, sous un angle plus particulier, le problème de la spiritualité de la vie active et d'entrevoir déjà par là quelques-unes de ses incidences dans la vie sociale.

Ces remarques préalables étaient nécessaires pour définir l'objet de la présente étude et sa méthode. Nous ne voulons pas exposer tous les fondements métaphysiques d'une spiritualité de la vie active, des fonctions et des métiers, ni les modalités de leurs applications dans le domaine pratique.

Nous cherchons seulement ici à poser le premier fondement de cette spiritualité, c'est-à-dire à montrer que toutes les fonctions et tous les métiers peuvent et doivent être envisagés comme des reflets de l'Activité divine. Et, s'ils sont des reflets, les métiers sont donc également des symboles de cette Activité, et notre travail veut être, avant tout, une analyse descriptive de ces symboles, seuls capables de nous faire saisir de façon concrète et, pour ainsi dire, vitale, l'assise doctrinale dont nous parlons.

Mais pourquoi ce titre : les « métiers de Dieu » ? N'y a-t-il point quelque paradoxe, ou même

quelque irrévérence, à s'exprimer ainsi ? Le choix de cette formule, empressons-nous de le dire, n'est pas dû au désir d'être original ou piquant ; elle est, pensons-nous, tout à fait conforme à la nature des choses. Si les métiers humains sont des symboles de l'Activité divine, il est parfaitement légitime de parler des « métiers de Dieu » : c'est qu'alors, en effet, les métiers humains existent en Dieu d'une façon « éminente », ou, si l'on préfère, qu'il existe en Dieu des archétypes des différentes activités humaines. Au surplus, l'Écriture elle-même parle des métiers de Dieu, qui s'y montre tantôt sous les traits d'un berger, tantôt sous ceux du moissonneur, du vigneron, etc... Et cela est naturel. Dès lors qu'on admet l'anthropomorphisme divin, ce sont tous les aspects de la condition de l'homme que Dieu peut revêtir en quelque sorte. Or, il faut bien admettre l'anthropomorphisme, puisqu'il nous vient de l'Écriture, c'est-à-dire de Dieu lui-même.

Mais, dira-t-on encore, parler des métiers de Dieu ne peut être qu'une métaphore littéraire : on transpose ainsi une opération de l'esprit, on projette, dans l'ordre du divin, quelque chose qui n'appartient en réalité qu'à l'ordre humain. La formule a peut-être une valeur poétique, mais non ontologique. Il n'en est rien ; et s'il s'était agi seulement de littérature ou de poésie, nous ne nous serions pas donné la peine de faire ce travail, dont



les bases auraient été alors très fragiles. Il y a bien, sans doute, dans les manifestations de la pensée symbolique que nous allons décrire, une transposition de l'ordre humain à l'ordre divin. Mais cette transposition n'est telle que dans l'ordre du *connaître*, non dans celui de l'*être ;* l'esprit passe du métier humain au métier divin, comme il passe du *sensible* à l'*intelligible*, ce qui ne veut pas dire que l'intelligible ne préexiste pas au sensible. De même, nous découvrons que nos activités sont, dans leur ordre, un reflet de l'Activité divine, en Son Ordre, et nous percevons que, dans le monde divin, nos activités existent, mais sous un autre mode, qui est proprement le mode *principiel*, ou encore *archétypal*, si l'on préfère, mais à condition d'entendre ce dernier terme dans son sens traditionnel et platonicien, c'est-à-dire désignant une chose qui existe en Dieu comme *idée*, et non pas au sens des psychologues modernes qui réduisent les archétypes à des expressions d'ordre purement psychologique et humain, voire collectif et infrahumain.

Cette existence en mode principiel peut être comparée, pour reprendre une image antique, aux rayons qui sont présents déjà intégralement dans le centre du cercle : « De même qu'au centre du cercle, il y a ce point unique, où sont encore indivises toutes les droites qui en partent, de même en Dieu, celui qui a été jugé digne d'y parvenir,

connaît d'une science simple et sans concepts, toutes les idées des êtres créés » (1).

La référence à l'archétype divin se fonde, d'ailleurs, en dernier ressort, sur cette affirmation du Christ : « Mon Père agit toujours jusqu'à présent, et Moi aussi J'agis sans cesse » (St-Jean, 5, 17). Exercer un métier, c'est agir sur le monde pour le transformer ; c'est, par conséquent, prolonger l'œuvre de Dieu. Celle-ci est le modèle et la synthèse de tous les métiers. Dieu est, en réalité, le seul Artisan : *Unus artifex est Deus*, dit l'adage scolastique (2). Tous les métiers sont des imitations de Dieu qui agit sans cesse, parce qu'il crée sans cesse le monde. Et c'est là, en fin de compte, le seul fondement de leur dignité.

I

LE SCRIBE DIVIN

L'étude des « métiers de Dieu » devrait normalement commencer par celle des deux plus élevés : le sacerdoce et la royauté. Seulement, il ne s'agit plus ici de métiers à proprement parler, mais plutôt de fonctions : les fonctions de docteur et de sacrificateur, de modérateur et de juge, l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, qui sont les reflets immédiats et les plus élevés des activités divines *ad extra*, et en particulier du Verbe divin. Comme ces fonctions dépassent la notion même de métier, nous nous réservons d'en parler en d'autres occasions, pour exposer les bases d'une politique et d'une sociologie sacrées. Nous nous bornerons donc à considérer *in divinis* trois métiers



qui se rattachent à ces deux fonctions, dont ils sont en quelque sorte des spécifications : le scribe, le médecin et le guerrier.



Toutes les langues, dans leur principe, sont sacrées, parce que leur élément constitutif, la parole, le verbe, n'est qu'une forme atténuée de la Parole primordiale, du Verbe divin, qui est la source directe de l'acte créateur : « Dieu *dit* : Que la lumière soit ! » (Gen. 1, 3) et : « Au principe était le Verbe... » (St-Jean, 1, 1). C'est à cause de la sainteté fondamentale du langage, qu'il est écrit qu'il nous sera demandé compte de « toute parole inutile » ; cette dernière équivaut un peu, en effet, à « prendre en vain le Nom de Dieu » comme Verbe essentiel. La sacralité de la parole s'étend naturellement à l'écriture qui est la fixation du Son, de nature *aérienne*, et comme sa cristallisation, dans un élément *terrestre*. Les lettres qui servent à l'écriture sont toujours originellement, des hiéroglyphes, c'est-à-dire des caractères symboliques sacrés, réceptacles des différents « verbes » désignant l'essence des choses. Voilà pourquoi le maniement des lettres, l'art d'écrire, comme la fonction d'enseigner, constitue un métier directement en relation avec le sacré, d'autant que la littérature est toujours elle aussi, à l'origine, sacrée.

Le scribe, comme le clerc, appartient donc de droit à l'ordre sacerdotal qui représente directement sur terre l'ordre divin. C'est ce qu'exprimaient les anciens Égyptiens lorsqu'ils plaçaient les scribes sous la dépendance du dieu Thot, appelé « scribe de Maat », c'est-à-dire de la Vérité et de la Justice divines.

Il n'est donc pas étonnant de voir Dieu, en tant que Logos, représenté sous les traits et dans les attributions du scribe.

On connaît bien les images du Christ en gloire qui ornent le tympan des portails d'église : le Seigneur siège sur le trône, bénissant de la main droite et, dans la gauche, tenant un livre ouvert. C'est l'évocation du Christ Juge de la fin des temps ; le livre est le Livre de Vie, *liber vitae*, où sont inscrits, à la fois, les actions des hommes et le nom des élus (1). Ailleurs, dans les icônes ordinaires du Sauveur peintes sur le même modèle, le livre est celui des Écritures, car le Seigneur siège ici en docteur.

Mais, dans ces diverses représentations, le livre revêt également un sens plus large, dont ceux que nous venons de signaler ne sont que des applications particulières. Dans tous les cas, il s'agit du Livre du Monde, *liber mundi*, c'est-à-dire de l'ensemble du créé, dont Dieu est alors considéré comme le Scribe. C'est ce que montrent, en particulier, les deux lettres A et Ω qu'on y grave généralement (2).

Nous sommes ici en face d'un symbolisme typiquement sémitique, qui se comprendra mieux à la lumière de la tradition juive et de l'islamique, car dans celles-ci il est beaucoup plus développé que dans le christianisme. Dans le Judaïsme et dans l'Islam, en effet, le Livre est tenu pour le mode suprême de la Révélation et il y joue le rôle qui, chez nous, est tenu par le Christ Lui-même : dans ces religions, en effet, on peut dire que le Verbe S'est fait Livre, tandis que pour nous Il S'est fait Chair. Mais le symbolisme du Livre et du Scribe divins existe quand même dans le christianisme, bien qu'il y soit plus estompé. Il sera donc très légitime de s'inspirer du Judaïsme et de l'Islam pour éclairer les applications de ce symbolisme rencontrées dans la pensée et dans l'iconographie chrétiennes, car c'est cette dernière qui a recueilli le plus d'éléments de cette tradition et c'est par elle qu'on peut arriver à mieux expliquer les textes et certains rites.



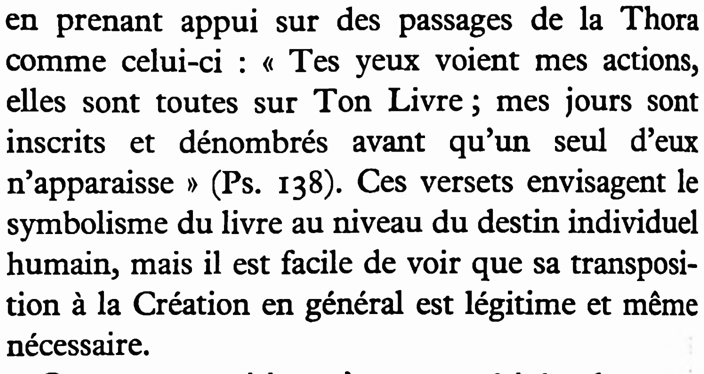
Selon les traditions sémitiques, donc, Dieu à créé le monde à la manière d'un livre.

L'univers est ce livre, les lettres en sont les éléments qui, par leurs combinaisons indéfinies, sous l'influence de la Pensée divine, produisent les êtres et les choses. Ainsi, mots et phrases

apparaissent-ils comme les manifestations des possibilités créatrices. Ce livre est évidemment inséparable de la Parole ou Verbe divin, tout comme chez l'écrivain humain, le livre n'est que la matérialisation de la parole intérieure. On peut dire que la Parole divine se cristallise, en quelque sorte, dans le Livre du monde (3).

Ce symbolisme est fort bien exposé, d'après les *hadiths* (4), par le mystique musulman Ibn-Arabi : « L'univers, dit-il, est un immense *livre ;* les *caractères* de ce livre sont tous écrits, en principe, de la même *encre* et transcrits à la *Table* éternelle par la *Plume* divine ; tous sont écrits simultanément et indivisibles ; c'est pourquoi les phénomènes essentiels divins cachés dans le Secret des secrets prirent le nom de « lettres transcendantes ». Et ces mêmes lettres transcendantes, c'est-à-dire toutes les créatures, après avoir été condensées virtuellement dans l'Omniscience divine, sont, par le souffle divin, descendues aux lignes inférieures, et ont composé et formé l'univers manifesté » (5). Les *hadiths* précisent que l'Encre coule et que la Plume divine écrit jusqu'au Jour de la Résurrection.

Le symbolisme des lettres et du Livre est plus développé encore dans la tradition hébraïque, où la Thora, la Bible, le Livre des Écritures, est identifié à la Sagesse suprême qui sort de Dieu pour donner l'être à l'univers. Il s'est développé dans la tradition rabbinique, mystique surtout,



en prenant appui sur des passages de la Thora comme celui-ci : « Tes yeux voient mes actions, elles sont toutes sur Ton Livre ; mes jours sont inscrits et dénombrés avant qu'un seul d'eux n'apparaisse » (Ps. 138). Ces versets envisagent le symbolisme du livre au niveau du destin individuel humain, mais il est facile de voir que sa transposition à la Création en général est légitime et même nécessaire.

Cette transposition s'est concrétisée dans un livre mystique, le *Sepher Yetsira* ou « livre de la création », qui se présente comme un commentaire de la Genèse (6). D'après le *Sepher Yetsira*, Dieu a créé l'univers comme un livre par la combinaison des nombres et des lettres ; en d'autres termes, le Verbe divin ou Parole divine a produit le monde et l'homme par la vertu créatrice des lettres qui composent le Verbe et des nombres qui ordonnent ces lettres.

Les nombres essentiels sont : 10, 3, 7, 12, les trois derniers étant ceux qui peuvent diviser l'alphabet hébreu de 22 lettres. Le nombre 10 correspond aux *sephiroth* ou énergies créatrices, et les nombres 3 + 7 + 12 = 22, à celles de l'alphabet ; leur total 32, constitue les « 32 Voies de la Sagesse », c'est-à-dire les modes par lesquels la Sagesse réalise l'univers.

Les lettres ont été gravées dans l'Air primordial issu du Souffle divin. Ce sont, d'abord, les trois

lettres-mères : A, M, Sh, correspondant aux trois éléments primordiaux : Air, Eau et Feu, aux trois saisons principales (en Orient), aux trois grandes parties du corps humain, tête, cœur, ventre. Ce sont, ensuite, les sept lettres à double aspiration : b, bh, k, kh, etc... qui représentent le principe de dualité inhérent à l'être créé : vie-mort, mâle-femelle, etc... les planètes, les jours de la semaine et les sept portes du corps. Enfin, les douze autres lettres correspondent aux signes du zodiaque, aux douze mois, aux douze sens et facultés de l'homme (7).

Ainsi le cosmos a 22 parties dont on trouve le reflet dans le microcosme humain ; ces 22 parties ou éléments constituent les 22 « lettres » de l'Alphabet cosmique (8).

Le *Sepher-Yetsira* a été commenté par maints rabbins, spécialement par Ibn-Gabirol, qui a bien expliqué le principe de son symbolisme : « La Volonté (divine), écrit-il, qui agit (pour imprimer la forme à la matière) c'est-à-dire pour opérer la création) peut être comparée à l'Écrivain ; la forme, produit de l'action, est comme l'Écriture, et la matière, qui leur sert de substratum, est comme le Tableau ou le Papier » (9). Ce passage offre une bonne formule pour résumer le symbolisme sémitique du Livre et du Scribe divins.



Les remarques précédentes nous permettront, comme nous le disions au début, d'éclairer certains aspects de l'iconographie chrétienne, quelques détails du rituel et, enfin, d'envisager une « lecture » particulièrement enrichissante de la Bible.

Revenons tout d'abord à l'icône du Seigneur en gloire portant le Livre. C'est la figuration plastique de la théophanie de l'Apocalypse, ce que suggère notamment la présence fréquente sur ce livre des deux lettres A et Ω par lesquelles le Christ S'est Lui-même désigné : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier » (Apoc. 22, 13), « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Commencement et la Fin » (ibid. 1, 8 et 21, 6) (10). Le Seigneur est le Premier, parce que c'est Lui qui crée, Il est le Commencement, le Principe de toutes choses, la Cause efficiente absolue ; et Il est aussi le Dernier, parce que c'est Lui qui juge, c'est-à-dire, dans le sens le plus large de ce mot, ramène toutes choses à leur fin ; et Il est Lui-même cette Fin, la Cause finale absolue (11). Cette vérité ontologique première sur l'ordre des rapports du créé et du Créateur s'exprime dans le symbolisme des deux lettres extrêmes de l'alphabet grec, A et Ω (12) ; ces deux lettres sont comme la synthèse, le condensé de tout l'alphabet, contenant implicitement toutes les lettres intermédiaires. A la lumière de ce que nous avons dit plus haut, on comprendra aisément que ces lettres, incluses entre les deux extrêmes,

symbolisent tous les êtres, qui sont autant de formes particulières proférées par le Verbe, cristallisées en quelque sorte en lettres et inscrites dans le *Liber mundi* ou le *Liber vitae* (13).

De cette représentation du Christ en gloire, on rapprochera une autre, elle aussi inspirée de l'Apocalypse : celle de l'Agneau couché sur le Livre aux sept sceaux (5, 1-8), au sommet de la montagne d'où s'écoulent les quatre fleuves d'eau vive. Il s'agit de la montagne du paradis avec ses quatre fleuves dont la source commune se situe au centre du monde, et, plus généralement d'une image du monde (14). Cette circonstance indique clairement que le Livre aux sept sceaux est encore le *Liber mundi ;* les sceaux, qu'il appartient à l'Agneau seul de briser, sont en relation avec les sept périodes de la durée du monde selon la tradition judéo-chrétienne (15).

La mystique des lettres explique également certains détails du rituel de la consécration des églises et de la bénédiction de l'eau.

L'inscription du double alphabet, grec et latin (anciennement aussi de l'hébreu) dans la grande croix de cendres tracée sur le sol de la nouvelle église, ne peut s'expliquer de façon satisfaisante que dans cette perspective. Il y a là, à coup sûr, un vestige de la mystique juive des lettres. Comme le dit fort bien Paul Vulliaud, l'Église, en traçant dans le temple les lettres de l'alphabet, y dispose

les éléments de son enseignement, comme Dieu a disposé les éléments dans le temple du monde pour y révéler Ses Perfections (16). Il faut même aller plus loin : puisque le temple est un résumé du monde et une image du Corps du Christ ce ne sont pas seulement les éléments de l'enseignement que représentent alors les lettres tracées sur le pavé, mais bien la totalité des êtres et des choses du monde, toutes contenues dans le Verbe divin, comme les lettres entre l'A et l'Ω (17).

Il conviendrait, pensons-nous, de rattacher au même contexte symbolique l'insufflation en forme de *psi* au moment de la bénédiction solennelle de l'eau à Pâques. Le rituel met expressément ce geste en relation avec le prologue de la Genèse, qui évoque l'Esprit de Dieu planant sur les eaux. La lettre grecque *psi*, qui a cette forme : ψ est la première lettre du mot *psyché*, qui veut dire, en effet, souffle, âme. Ainsi interprété le rite est déjà assez parlant. Mais nous nous demandons si sa véritable signification n'est pas plus profonde encore. Il est, en effet, assez curieux que, dans un rite qui opère la descente de l'Esprit Saint, on emploie le mot *psyché*, qui désigne le souffle de vie ou l'âme individuelle, et n'est pas employé dans l'Écriture pour désigner l'Esprit divin, qui est rendu par *pneuma*. Tout nous porte à croire que la lettre grecque *psi* sert ici de substitut à la lettre hébraïque *shin*, dont la forme est analogue, à la

branche inférieure près, et qui est traditionnellement prise comme hiéroglyphe du Feu divin et symbole du Verbe (18) : ψ

Ainsi le rite de sanctification de l'eau baptismale représente-t-il la descente de l'Esprit dans l'eau à la manière d'une lettre sacrée s'imprimant dans une matière ; d'ailleurs l'eau est un symbole bien connu de la *Materia prima*.

Nous ferons encore, en terminant, une réflexion inspirée par le symbolisme des lettres et de l'écriture, mais d'ordre beaucoup plus général, puisqu'elle concerne l'ensemble de la Bible.

Nous avons dit plus haut que, pour les Israëlites, la Thora est identique à la Sagesse suprême sortant de Dieu pour donner l'être à l'univers, conception qui s'est considérablement éclairée par l'exposé du symbolisme des lettres. Quel enrichissement ne pourrait-on pas tirer de cet enseignement pour envisager une certaine « lecture » de la Bible ! Dans cette perspective, la Bible est vraiment le Livre du Monde et le Livre de Vie. S'ouvrant sur la Genèse et se fermant sur l'Apocalypse, elle renferme tout l'essentiel concernant le monde et l'homme : l'histoire du monde, d'où il vient, où il va, quel il est ; l'histoire de l'homme, le secret de sa destinée, de son origine et de sa fin ; les rapports de l'homme et du monde et leurs lois ; enfin les principes de la morale, de la mystique et de toutes les sciences (19). Alors la Bible pourrait



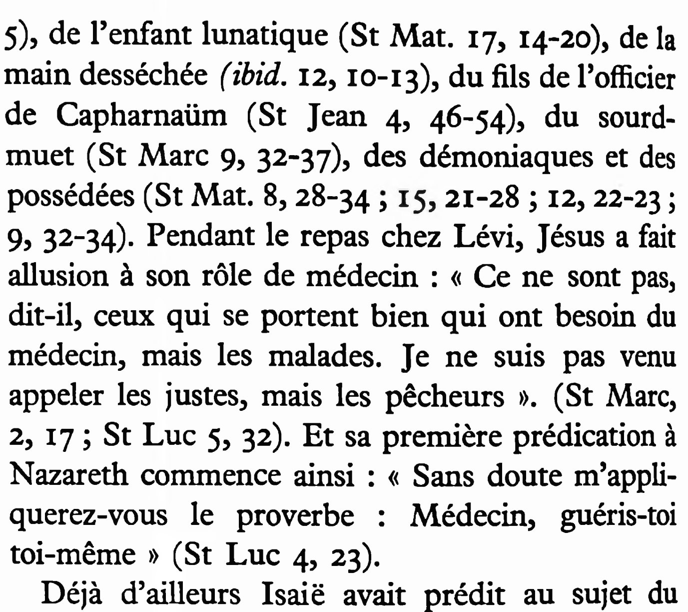
nous apparaître réellement, non comme *un* livre, mais comme *le* Livre, le livre de tous les secrets de la Création, le Livre vivant que ne cesse d'écrire le divin Scribe qui a « les paroles de la vie éternelle ».

II

LE CHRIST MÉDECIN

Si le prêtre est *scribe*, il est aussi *médecin*. La première fonction est le reflet du Logos créateur, la seconde celui du Logos conservateur et sauveur.

C'est pourquoi, dans Son incarnation terrestre, le Christ, qui était Sauveur, a été aussi médecin. Et l'on ne saurait exagérer l'importance de ce rôle de Jésus. L'Évangile est plein du récit de ses guérisons miraculeuses : guérison des aveugles (St Mat. 9, 27-31 ; 29-34 ; 21, 14), de la belle-mère de Pierre (Marc, 1, 29-34), du serviteur du centurion (St Mat. 8, 5-13), de l'hémorrhoïsse *(ibid.* 9, 20-22), de l'hydropique (St Luc, 14, 2-8), des lépreux (St Mat. 8, 2-4), du paralytique (St Jean,



5), de l'enfant lunatique (St Mat. 17, 14-20), de la main desséchée *(ibid.* 12, 10-13), du fils de l'officier de Capharnaüm (St Jean 4, 46-54), du sourd-muet (St Marc 9, 32-37), des démoniaques et des possédées (St Mat. 8, 28-34 ; 15, 21-28 ; 12, 22-23 ; 9, 32-34). Pendant le repas chez Lévi, Jésus a fait allusion à son rôle de médecin : « Ce ne sont pas, dit-il, ceux qui se portent bien qui ont besoin du médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pêcheurs ». (St Marc, 2, 17 ; St Luc 5, 32). Et sa première prédication à Nazareth commence ainsi : « Sans doute m'appliquerez-vous le proverbe : Médecin, guéris-toi toi-même » (St Luc 4, 23).

Déjà d'ailleurs Isaië avait prédit au sujet du Messie : « Vraiment, c'était nos maladies qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé » (53, 4). Et St Pierre lui fait écho, lorsqu'il révère en Jésus « celui par les blessures de qui les hommes ont été guéris » (I Ép. St Pierre 2, 24).

La conception du christianisme comme religion de la guérison et du salut, les deux idées étant intimement liées, trouva tout de suite un écho dans le monde gréco-romain (1), où l'on avait établi un rapport entre le médecin — *iatros* —, le sauveur — *sotèr* —, et le philosophe. Ce dernier était alors bien autre chose que ce qu'on appelle un philosophe aujourd'hui : à une époque où la foi dans le vieux polythéisme s'effondrait, la philo-

sophie avait remplacé, chez l'élite tout au moins, la religion et le philosophe jouait un peu dans le monde le rôle d'un directeur de conscience. Il guérissait réellement, il calmait les souffrances, aidait à supporter le mal physique, traitait et guérissait le mal moral. C'est ainsi qu'Épicure fut souvent représenté en médecin et ses quatre préceptes moraux déclarés la formule idéale pour panser toutes les douleurs de l'humanité (2). Parallèlement, subsistait l'ancien culte, si populaire, d'Asklépios (Esculape), le dieu guérisseur, qui devint aussi, à l'époque impériale, un « sauveur universel » (3) et, dans l'hermétisme alexandrin, un intercesseur entre la divinité et l'homme (4).

Les apologistes grecs, nourris de la double source de la Bible et de l'Hellénisme, s'appliquèrent, pour mieux faire triompher la foi nouvelle, à présenter le Messie comme le parfait Philosophe, sauveur et médecin. St Justin exalte le Christ qui guérissait les estropiés, les sourds, les boiteux, les aveugles et les morts (5). Pour Clément d'Alexandrie, le Verbe est « le redresseur universel des faiblesses humaines, l'enchanteur des âmes blessées » (6). D'après Eusèbe, un prince d'Osroène, à la fin du IIe siècle, fut gagné au Christ par l'admiration que lui inspiraient « ses cures sans herbes, sans médicaments » (7). Les apologistes latins St Cyprien, Tertullien, développent le même thème (8) ; St Augustin appelle Jésus

medicus magnus, omnipotens medicus, medicus et salvater mundi (9).

L'archéologie confirme l'expansion du motif du Christ médecin. Une acclamation découverte dans une chapelle de Timgad est ainsi rédigée : « *Subveni, Christe, tu solus medicus* » (Au secours Christ, Toi le seul vrai médecin) (10), et les guérisons miraculeuses de Notre-Seigneur sont perpétuellement représentées dans les peintures des catacombes et sur les sarcophages des IVe et Ve siècles.

Le thème inspire toujours la liturgie, et cela depuis ses débuts. La notion de *Christus medicus* se rencontre dans une prière qui date au moins du IIe siècle : « Efface nos souillures, y lit-on, par Notre Seigneur Jésus Christ, Ton Fils Unique, très saint, le médecin de nos âmes » (11), et elle ne cessera d'alimenter la poésie des hymnes : « Pour que l'univers ne succombe pas à causes des ruses du démon, dans un élan d'amour, Tu t'es fait Toi-même la médecine du monde » (12). « Médecin de nos âmes, guéris la mienne blessée du glaive du péché, mise en lambeaux par mes nombreux crimes : applique le remède de Tes sages commandements, ô Clément ! » (13). La médecine du Christ, ce sont ici Ses commandements ; ailleurs, ce sont les jeûnes qui constituent les remèdes pour la vie éternelle (14) ; surtout, ce sont les sacrements. Pour Clément d'Alexandrie le baptême est « le remède infaillible » (15). Mais

c'est, avant tout, l'Eucharistie qui est la médecine d'immortalité, le *pharmakon athanasias*. Le motif de l'Eucharistie comme remède est aussi développé que celui de l'Eucharistie comme aliment. Il inspire les prières de la Messe qui précèdent et suivent la Communion : « Que la réception de Ton Corps, Seigneur Jésus-Christ... n'entraîne pour moi ni jugement ni condamnation, mais qu'elle me serve de soutien et de *remède pour l'âme et le corps*... » Ensuite, le *Domine non sum dignus* : « ... Dis seulement un mot, et *mon âme sera guérie* ». Puis la prière récitée pendant les ablutions finales : « Que le don fait dans cette vie nous soit un *remède pour la vie éternelle* ». Enfin, la postcommunion reprend souvent le thème en le paraphrasant : « Fais, Seigneur, que nous soit profitable pour *le salut de l'âme et du corps*, ce sacrement que nous avons reçu... » (Dimanche de la Trinité). « Puissions-nous, Seigneur, ressentir, dans notre âme et notre corps, la force secourable de Ton sacrement... *remède céleste* » (11e dim. après la Pentecôte) (16).

L'importance donnée par l'Écriture et la Tradition à ce thème du Christ Médecin mérite qu'on s'y arrête et qu'on y réfléchisse.

Tous les textes que nous avons cités insistent sur le parallélisme et l'union étroite entre guérison de l'âme et guérison du corps. A maintes reprises, le Christ affirme que le mal physique est lié au



mal moral, que la véritable cause de la maladie, comme du péché, est l'œuvre des démons, enfin que c'est la foi qui, tout ensemble, guérit et sauve : « Voici que tu es guéri, dit-il au paralytique de la piscine probatique, mais désormais ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire » (St Jean 5, 14).

La santé, comme le salut, ne peuvent venir que de Jésus. En tant que Verbe divin, le Christ est la Vie, car il est écrit : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie », et « En Lui était la Vie » et encore : « En Toi est la source de la vie ». Le Verbe est la Vie universelle, le Maître de la vie physique, comme de la vie psychique et de la vie spirituelle. L'Évangile dit que « de Lui émanait une force qui guérissait » (St Luc 6, 19) ; cette force était la manifestation sur le plan physique de l'Énergie qu'est la Vie universelle dans le Verbe divin. La vie physique, la santé du corps, sont en dépendance de la vie et de l'énergie spirituelles : voilà une vérité trop oubliée de notre monde moderne qui a, artificiellement, séparé l'âme et le corps, la santé et le salut.

Cette dépendance de la santé par rapport à la vie spirituelle explique que la médecine traditionnelle n'ait jamais été une science profane, comme elle l'est devenue de nos jours, mais une science sacrée faisant partie de l'Art sacerdotal et prérogative des prêtres ou de leurs délégués (17). En effet, seul Celui qui est maître de la Vie peut, par Lui-même

ou par Ses représentants, agir totalement sur la vie.

La connexion de l'art médical et de l'art sacerdotal est admirablement mise en lumière par le fait qu'une image traditionnelle est, tout à la fois, l'emblème de la médecine et l'un des symboles du Christ Sauveur : nous voulons parler du bâton d'Esculape, improprement parfois appelé caducée, et qui est un bâton vertical autour duquel s'enroule un serpent (18), ce qui est exactement la même chose que le *serpent d'airain*, l'un des symboles majeurs du Christ.

On se rappelle l'histoire du serpent d'airain. Les Hébreux, dans leur longues pérégrinations au désert, étaient mordus par des serpents brûlants. Moïse demanda à Dieu ce qu'il devait faire, et Dieu lui commanda de façonner un serpent en airain et de le placer en face du peuple : « Et Moïse fit un serpent en airain, le mit sur une perche et l'exposa comme un signe ; et lorsque ceux qui étaient blessés le regardaient, ils étaient guéris » (Nomb. 21, 6-9). Le serpent d'airain fut ensuite placé dans le Temple et y resta jusqu'à l'époque du roi Ezéchias (Rois, 2, 18).

L'Ancien Testament savait déjà que ce serpent était en effet un « signe », le signe du Messie, puisque nous lisons au *Livre de la Sagesse* : « Celui qui regardait le serpent n'était pas guéri par l'objet qu'il voyait, mais par Toi, Sauveur des hommes » (16, 7). Et le Christ Lui-même a pris



soin de confirmer ce témoignage : « Comme Moïse a élevé le serpent d'airain dans le désert, de même il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en Lui ne périsse point, mais qu'Il ait la vie éternelle » (St Jean 3, 14-15) (19).

Cette typologie a été largement exploitée dans la suite des âges chrétiens, aussi bien chez les Pères, que dans les hymnes sacrées et les saintes images. Ses lignes de développement sont bien dessinées, par exemple, chez un Tertullien qui dit : « Pourquoi Moïse proposa-t-il en spectacle salutaire un serpent d'airain placé sur un bois à la manière d'un homme suspendu ? Est-ce qu'il ne visait pas ici la vertu de la croix du Seigneur, par laquelle le démon était dénoncé comme un serpent à tous ceux qui avaient été mordus par les vipères spirituelles, et qui était en même temps proclamée guérison des morsures du péché et salut pour celui qui la regarde et croit en elle ? » (20) On lit, dans une hymne de Laudes : « Les saintes plaies du Christ sont les sources du salut universel : ceux qui ont été blessés, elles les guérissent, à l'instar du serpent d'airain » (21). Dans une autre, Adam de St Victor parle ainsi du Christ : « Il est ce serpent qui dévore les serpents de Pharaon ; la malice du dragon n'a sur Lui aucun pouvoir. Sous le type du serpent d'airain, il guérit les blessures du serpent enflammé » (22).

Un vitrail ancien de la cathédrale d'Alençon représente le serpent d'airain sur une croix en forme de T. Image analogue à Bourges, également sur un vitrail de la cathédrale : le serpent d'airain est devenu un dragon ailé sur un fût de colonne qui se prolonge au-dessous de lui et y forme une croix portant la Sainte Victime. Sur le dosseret d'une chaire dans l'église St Pierre du Marché, à Loudun, on voit une croix autour de laquelle s'enroule le serpent ; de même, à St Léger (Pas-de-Calais) le long de la croix d'un calvaire s'enroule un serpent montant vers Jésus. On aurait tort de penser que, dans ces deux derniers cas, le serpent symbolise le démon. En effet, il ne s'agit pas d'un serpent foulé au pied de la croix, sujet iconographique bien connu, mais d'un serpent triomphant qui ne peut désigner que le Christ. Ceci est confirmé d'ailleurs par un symbole chrétien très ancien : le Chrisme disposé de telle sorte qu'il forme une croix en T sur laquelle est crucifié un serpent.

Voilà, certes, qui peut surprendre à première vue, car on a l'habitude de voir dans le serpent uniquement un signe maléfique, un emblème de Satan. Or, cet animal est aussi un signe bénéfique symbolisant le Christ, et ce, de l'aveu du Christ Lui-même. Mais on sait que presque tous les symboles sont ambivalents, et nous verrons plus loin comment, dans le cas qui nous occupe, s'explique cette ambivalence. Notons encore, aupa-



ravant, que le choix du serpent comme image du Christ peut se justifier par la gématrie ; en effet, les lettres du mot *nahash* désignant le serpent en hébreu, ont la même valeur numérique que celles du mot *meshiah*, « messie, christ » :

N (50) + H (8) + Sh (300) = 358

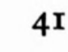
M (40) + Sh (300) + I (10) + H (8) = 358

Pour élucider le symbolisme du serpent d'airain, il convient de ne pas s'en tenir à la science typologique, mais de faire appel à la science symboliste (23). La typologie est, certes, très intéressante et indispensable, car elle nous permet de saisir la continuité des deux Testaments et de les éclairer en partie l'un par l'autre. Mais, contrairement à certains, nous ne pensons pas qu'elle soit supérieure à la science symboliste et fournisse des explications plus profondes. En réalité, c'est le contraire qui est vrai. La typologie se contente de rapprocher les deux ou trois termes considérés et d'esquisser une explication qui, en général, ne dépasse pas le domaine historique. Elle nous invite à chercher la véritable explication plutôt qu'elle ne la fournit. Car lorsqu'on a dit, par exemple, que le serpent d'airain était le « type » du Christ, on a expliqué quelque chose, certes, mais pas tout ; on n'a pas dit, en particulier, pourquoi c'est justement le serpent qui a été choisi pour être ce « type », et non pas un autre animal. C'est pourtant là le point capital. La typologie doit donc être appro-

fondie et expliquée par le symbolisme : il faut considérer le « type » non pas seulement dans le contexte biblique, mais dans son usage et dans sa signification universels.

Nous commencerons par compléter notre typologie du serpent d'airain, en le rapprochant encore de l'Arbre du Paradis terrestre et de celui de la Jérusalem céleste. La tradition chrétienne a toujours rapproché la Croix de l'Arbre du paradis, pour dire que la Croix avait réparé le mal venu de l'Arbre. Par ailleurs, dans l'iconographie traditionnelle, on représente le serpent enroulé autour de l'Arbre, ce qui nous ramène au serpent enroulé autour d'une perche ou d'un bâton, c'est-à-dire finalement d'un arbre, ou crucifié sur la croix. Seulement le serpent du Paradis terrestre n'est pas le *bon* serpent, le Sauveur, mais l'ange de perdition. De sorte que, si nous considérons les trois images : arbre du paradis, serpent d'airain, croix du Calvaire, nous remarquons sans difficulté que l'arbre du serpent d'airain et l'arbre de la croix, portant le bon serpent, sont l'image inverse de l'arbre du paradis terrestre portant le serpent maléfique. Cela veut dire que le Christ sur l'arbre de la Croix, comme bon serpent, serpent d'airain a guéri les blessures du serpent satanique enroulé autour de l'autre arbre (24).

Allons plus loin. L'arbre du Paradis terrestre portant le mauvais serpent, c'est l'Arbre de la





Science du bien et du mal. Mais il y avait au paradis un autre arbre, l'Arbre de Vie, qui était « au milieu du paradis » (Gen. 2, 19). Quand Adam eut mangé du fruit de l'Arbre de la Science, il fut définitivement éloigné de l'Arbre de Vie et empêché d'en manger le fruit. Or, la Croix du Christ est assimilée aussi à l'Arbre de Vie, planté au centre du monde : « Plante immortelle, il se dresse au centre du ciel et de la terre : ferme soutien de l'univers, lien de toutes choses, support de toute la terre... » (25). Son fruit, c'est « le pain vivant descendu du ciel », et c'est encore « la vigne céleste » : « O Croix, Arbre de Vie, qui portes Celui qui est la vie et la rançon du monde, tu es l'échalas auquel est suspendu la grappe transplantée des vignes d'Engaddi » (26). Si l'on se rappelle que, d'après l'enseignement des Pères (27), l'Arbre de la Science du bien et du mal désigne la nature sensible, la vie selon la *chair*, tandis que l'Arbre de Vie symbolise le monde intelligible et la vie selon l'*esprit*, le parallélisme de la scène de la Chute et de la scène de la Rédemption s'éclaire de façon singulière.

L'arbre, dans la symbolique universelle, désigne la vie et le monde lui-même : le tronc vertical est l'Axe du Monde reliant la terre au ciel, son centre. C'est pourquoi il est dit que l'Arbre de Vie est au centre du paradis. Il désigne plus particulièrement le monde spirituel, le monde transfiguré

par la Grâce et la vie spirituelle, comme la Croix. L'autre arbre, celui de la Science du bien et du mal, est en quelque sorte un reflet illusoire du premier ; illusoire, car il abuse l'homme et l'éloigne de la vie selon l'esprit et du monde véritable. L'homme ne guérira de ce mal spirituel et ne retrouvera l'immortalité que, lorsque revenu au centre du paradis, il pourra s'alimenter au véritable Arbre de Vie. Cet arbre retrouvé, c'est la Croix du Christ qui rétablit toutes choses en l'état primordial ; et c'est encore l'arbre planté « au milieu » de la Jérusalem céleste, le paradis retrouvé : « Au milieu de la place de la cité et des deux côtés du fleuve était l'Arbre de Vie, portant douze fruits et donnant son fruit chaque mois ; et les feuilles de l'arbre sont pour *la guérison des peuples* » (Apocal. 22, 2).

Nous pouvons maintenant expliquer le sens du serpent lui-même dans ces symboles complexes. Le serpent enroulé autour d'un axe, arbre ou pieu, matérialise la spirale de l'Existence autour de l'Axe immobile, image du Principe suprême. C'est le mouvement de la vie universelle ; mais — et ceci est capital — le chemin de cette hélice peut être parcouru par un être, soit dans le sens ascendant vers les états célestes, soit dans le sens descendant vers les états infernaux (28). Le premier mouvement est celui de la Rédemption, symbolisé par le serpent qui est le Christ, le second est celui de la Chute et de la damnation symbolisé par le



serpent qui est Satan. Ainsi s'explique le double symbolisme du reptile.

Toutes ces considérations permettront de comprendre pourquoi le serpent enroulé autour de l'arbre ou du bâton est, tout à la fois, l'emblème de la médecine et celui du Christ sauveur et médecin des hommes. Au niveau de l'existence corporelle, la spirale matérialisée par le serpent, est celle des courants subtils et nerveux de la vie autour de l'axe constitué par l'épine dorsale, courants dont la bonne marche et l'équilibre conditionne la santé (29) ; c'est cet aspect de la spirale que représente le bâton d'Esculape, comme emblème de la médecine, dont le rôle est d'agir sur les forces vitales, sans pourtant que soit perdu de vue le rapport avec le sens supérieur du symbole. Ce dernier convient essentiellement au Christ comme Logos universel et maître de la vie. D'autre part, « comme Prêtre suprême, il est le seul vrai médecin » que saluait l'inscription de Timgad, médecin des âmes et des corps, de l'homme total.

Et si la médecine est, d'une façon générale, prérogative du sacerdoce, en participation à celui du Christ, cela explique que la guérison des maladies soit un signe de la mission des Apôtres : « Voici les miracles qui accompagneront tous ceux qui ont cru... Ils imposeront les mains aux malades et les malades seront guéris » (St Marc 16, 17-18). Ainsi St Pierre guérit-il un boiteux au Nom de

Jésus de Nazareth (Act. 3, 5). Le prêtre assure, en principe, la santé des hommes, comme la prospérité de la végétation. Par suite de la transformation des conditions d'existence de notre monde, conditions essentiellement liées aux temps et aux lieux et dans le détail desquelles nous n'avons pas à entrer ici, le pouvoir de guérir les maladies n'est plus effectif dans le sacerdoce (30). Il n'existe plus que sporadiquement, chez certains saints : mais c'est alors à titre personnel, par une grâce personnelle, qu'ils guérissent, et non en vertu de la fonction sacerdotale. On n'oubliera pas, pourtant, que le Sacrement des malades opère parfois des guérisons inattendues, *là où on a la foi.*

D'autre part, la médecine divine s'exerce toujours de façon normale et régulière, dans certains centres privilégiés, auprès de certains sanctuaires, comme à Lourdes, où la vertu du Christ, *medicus omnipotens*, se manifeste par l'intermédiaire de la Mère divine. Lourdes est comme un chapitre vivant de l'Évangile : on y guérit, parce qu'on y croit, et les guérisons du corps y sont souvent, comme toujours, le prélude de cures plus merveilleuses dans les âmes. Là, le Christ apparaît en pleine lumière dans ses fonctions complémentaires de sauveur et de médecin, *sotèr* et *iatros*.

III

LE DIEU GUERRIER

L'expression « Seigneur des armées », *Deus sabaoth*, se rencontre partout dans l'Ancien Testament, où Dieu apparaît comme un prince guerrier, champion de Son peuple en face de ses ennemis. Elle est restée vivante dans le Nouveau Testament, où elle s'applique d'une certaine manière au Christ Lui-même ; ici s'est développée, en outre, une conception militaire de la vie et du salut, dans laquelle le symbolisme guerrier traduit de façon frappante la nature profonde de la morale et de la spiritualité chrétiennes.



On ne compte pas dans l'Ancien Testament les

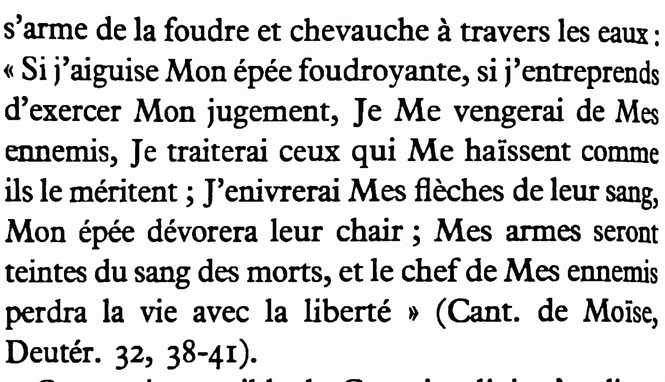


passages où Dieu est représenté comme un chef de guerre défenseur d'Israël : « Le Seigneur des armées est avec nous, le Dieu de Jacob est pour nous une citadelle » (Ps. 45). « Il a établi Son camp au milieu de Son peuple, pour nous délivrer de la main de tous nos ennemis » (Cant. de Judith, 16, 4). Champion du peuple, Dieu est aussi le champion du roi qui Lui demande Son aide contre les ennemis : « Lève-Toi, Seigneur, va à sa rencontre, terrasse-le, délivre mon âme du méchant. Avec Ton glaive, tue-les de Ta main, enlève-les du monde, arrache-les à la vie » (Ps. 16). « Attaque ceux qui m'attaquent, combats ceux qui me combattent ; saisis le grand et le petit bouclier, lève-Toi pour me secourir ; brandis la lance et la hache contre ceux qui me poursuivent » (Ps. 34).

C'est Dieu qui donne la victoire, et si Israël subit une défaite, c'est que Dieu ne l'a pas soutenu : « O Dieu, est-ce que Tu nous aurais rejetés ? Ne marcherais-Tu plus à la tête de nos armées ? » (Ps. 59). Maints passages de l'Exode, du Deutéronome, des Psaumes, nous offrent des tableaux saisissants où l'on voit le divin Guerrier bâtir l'épopée d'Israël : « Le Seigneur a paru comme un guerrier : Son Nom est le Tout-Puissant ; Il a renversé dans la mer les chars et l'armée de Pharaon, les plus forts de ses officiers sont dans la Mer Rouge... Tu as terrassé ceux qui s'étaient élevés contre Toi, Tu as envoyé Ta colère qui les a

consumés comme paille » (Cant. de Moïse, Exode 15, 5-9). « Les chars de Dieu sont des milliers de myriades : le Seigneur est venu du Sinaï au sanctuaire ; Tu es monté sur la hauteur, Tu as fait des prisonniers » (Ps. 67). On trouve dans Habacuc, cette extraordinaire ode guerrière, dont la poésie farouche et splendide reste inégalée : « Dieu viendra du midi, le Saint viendra de la montagne de Pharan ; Sa Gloire couvre les cieux, la terre est pleine de Ses louanges ; Il jette des éclairs comme une vive lumière, Sa Force est dans Ses mains ; Il fait marcher la mort devant Lui, l'Ange exterminateur précède Ses pas ; Il S'est arrêté et Il a mesuré la terre : d'un seul regard Il a jugé les nations et mis en poudre les montagnes... O Dieu qui, pour sauver Ton peuple monte sur Tes chevaux et sur Tes chars, Tu T'armeras enfin de Ton arc : Tu accompliras les promesses que Tu as faites aux tribus... Le soleil et la lune se sont arrêtés dans leur demeure : Israël a marché à la lueur de Tes traits enflammés et de Ta lance foudroyante. Tu fouleras la terre aux pieds dans Ta colère, Tu épouvanteras les nations dans Ta fureur... Tu as terrassé le chef des guerriers qui venaient fondre sur moi comme un tourbillon... Tu as ouvert un chemin à Tes chevaux au milieu de la mer, au milieu de la fange des grandes eaux » (Habac. 3, 4 sq.).

Ailleurs, c'est le terrifiant guerrier céleste qui



s'arme de la foudre et chevauche à travers les eaux : « Si j'aiguise Mon épée foudroyante, si j'entreprends d'exercer Mon jugement, Je Me vengerai de Mes ennemis, Je traiterai ceux qui Me haïssent comme ils le méritent ; J'enivrerai Mes flèches de leur sang, Mon épée dévorera leur chair ; Mes armes seront teintes du sang des morts, et le chef de Mes ennemis perdra la vie avec la liberté » (Cant. de Moïse, Deutér. 32, 38-41).

Cette action terrible du Guerrier divin s'explique par le fait qu'il est roi, un roi craint, faisant respecter la justice et punissant de façon exemplaire les délinquants, car suivant l'adage traditionnel, *gladius legis custos* : le glaive est le gardien de la loi : « Tu es un roi qui aime le droit, Tu as établi l'équité » (Ps. 98). « Adorez le Seigneur dans la majesté de Son sanctuaire frissonne devant Lui, terre entière. Le Seigneur est roi, Il jugera les peuples avec droiture » (Ps. 95). « Ses yeux surveillent les nations, pour que les rebelles ne prennent pas le dessus » (Ps. 65). « Nuées et ténèbres L'entourent, la Justice et le Droit sont l'assise de Son Trône ; un feu chemine devant Lui et consume à l'entour Ses adversaires... » (Ps. 96 : voir encore Job 36, 32-3 et 37, 1-4).



Mais, dira-t-on, c'est là une conception propre

à l'Ancien Testament et qui se trouve dépassée dans le christianisme, religion de paix où le Christ s'oppose au dieu batailleur des Israëlistes.

C'est aller un peu vite en besogne. Certes, le Christ a prêché pendant Sa vie terrestre une religion de paix et d'amour qui diffère profondément de l'ancien judaïsme. Mais il ne faudrait pas aller trop loin. C'est une belle sottise, en vérité, de parler, comme on a tendance à le faire aujourd'hui, d'un Jésus pacifiste et même, parfois, socialiste... C'est oublier que Jésus est appelé par St Paul « le Dieu Fort », et qu'Il a dit dans l'Évangile : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive ». C'est oublier, surtout, le Christ Juge de l'Apocalypse. Ici le Christ apparaît sous les traits d'un guerrier aux proportions gigantesques, un guerrier cosmique engagé dans une bataille universelle, la lutte de la Lumière contre les Ténèbres. Déjà, l'Ancien Testament connaissait ce guerrier cosmique, tantôt représentant le Temps et sa marche inexorable, le Temps qui tue, tantôt le vainqueur du monstre Rahab : « Mille ans, à Tes yeux, sont comme le jour d'hier et comme une veille dans la nuit ; Tu les emportes comme un songe qui passe... Nous sommes consumés par Ta colère et Ta fureur nous épouvante... Oui, tous nos jours s'évanouissent sous l'effet de Ta fureur, nous achevons nos années comme un soupir... » (Ps. 89). « C'est Moi, dit-Il, qui tue et qui fais vivre, c'est



Moi qui frappe et qui guéris... » (Deutér. 32). On notera d'ailleurs, une analogie curieuse entre les termes qu'emploie la Bible dans ces passages et ceux de la *Bhagavad-Gita* où Dieu dit : « Je suis l'Esprit du Temps, destructeur du monde, dressé en sa stature énorme pour la destruction des peuples » (*Bhag. G.* 11, 32).

En d'autres endroits de la Bible, Dieu est le guerrier qui tue Rahab, monstre mythique représentant le Chaos : ici, l'action guerrière représente la création même qui est lutte, et finalement triomphe, de l'ordre contre le désordre du Chaos originel (la guerre, d'ailleurs, se justifie dans la mesure où elle vise à éliminer un désordre et à rétablir l'ordre exigé par la Loi de création) : « Tu maîtrises l'orgueil de la mer (symbole des puissances chaotiques) : quand ses flots se soulèvent, Tu les apaises ; c'est Toi qui as achevé Rahab comme un blessé, par la puissance de Ton bras Tu as dispersé Tes ennemis » (Ps. 88. Cf. ps. 103 et Isaïe 51, 9).

L'image du guerrier céleste tuant le monstre se retrouve dans l'Inde : Indra foudroyant Vrita, et en Grèce : Apollon transperçant Python ; Apollon est l'archer qui lance les flèches solaires, à côté de Zeus foudroyant les Titans. Il y a, ainsi, deux séries de symboles parallèles rattachés, les uns au rayon solaire, les autres à l'éclair, comme dans les textes bibliques cités plus haut (1). Nous sommes en

présence d'un contexte symbolique bien caractérisé et partout répandu (2).

Dès le début de l'Apocalypse, le Christ surgit, terrifiant : Ses yeux sont comme des flammes, Ses pieds comme de l'airain embrasé, Sa voix comme celle des grandes eaux, Son visage comme le soleil et de sa bouche sort une épée à double tranchant (1, 13-16). Plus loin, Jean voit s'avancer un cheval blanc : « Celui qui le montait avait un arc ; on Lui donna une couronne, et Il partit en vainqueur et pour vaincre » (6, 2).

Après que Michel et ses anges ont combattu contre le Dragon (12, 7-12), c'est le triomphe du Christ (19) qui s'avance sur un cheval blanc, revêtu de la pourpre, le diadème sur la tête : « Il juge et combat avec justice », les armées du ciel Le suivent sur des chevaux blancs ; de Sa bouche sort l'épée pour frapper les nations ». Cette apparition du Christ en *imperator* triomphant est un thème fréquent de l'iconographie ancienne. On le trouve traité, par exemple, sur une fresque d'Auxerre (crypte de St Étienne) et sur une médaille byzantine du Musée de Strasbourg, où le Christ à cheval terrasse de Sa lance le Dragon.



Ce combat contre le Dragon, ce n'est pas seulement l'œuvre de St Michel et du Christ, c'est la

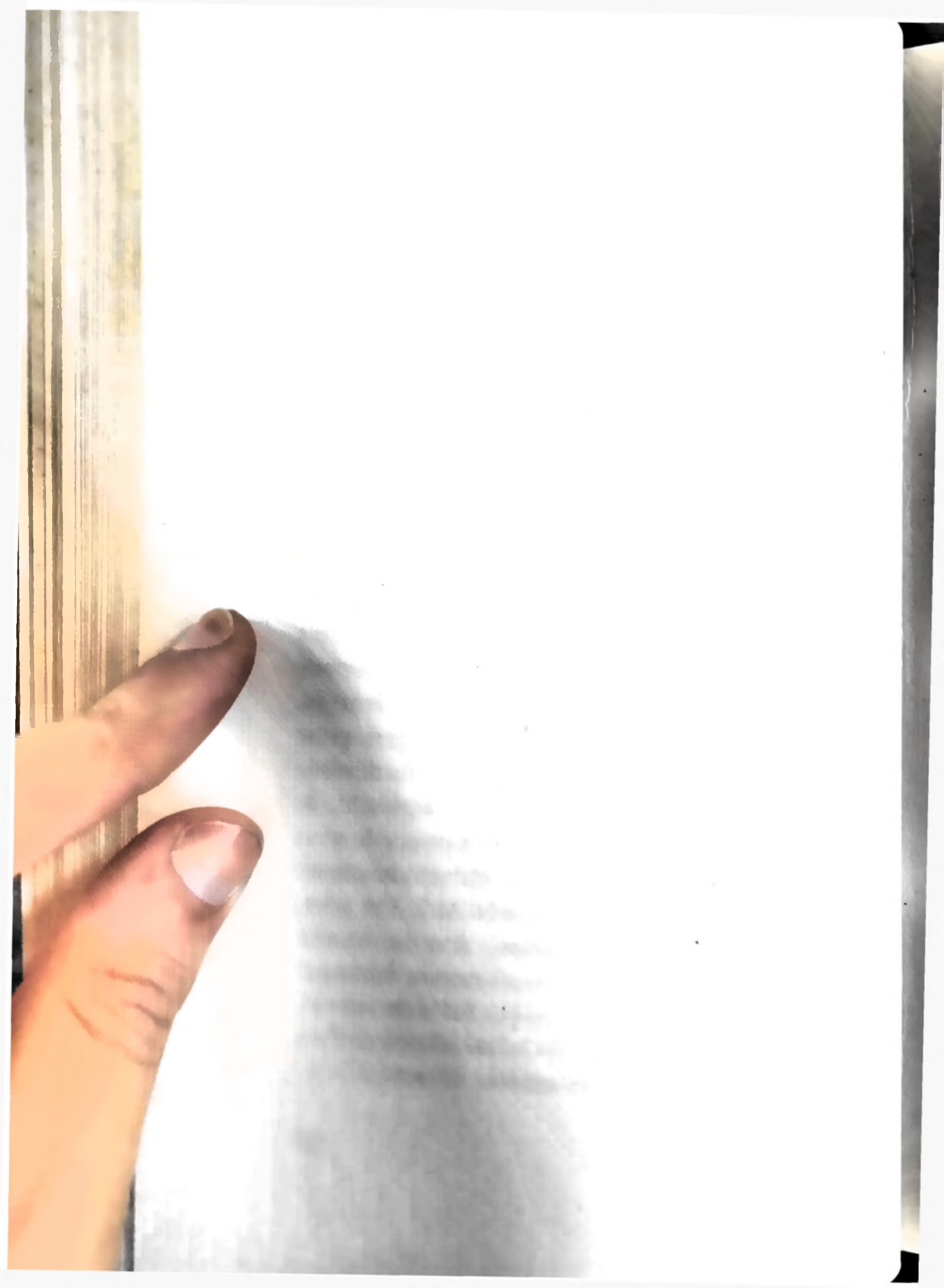


vie même du chrétien et de l'Église. Aussi, dès l'origine, celle-ci et ceux-là ont-ils été comparés à une milice. La société des fidèles sur terre est l'*Église militante*, la société des saints au ciel est l'*Église triomphante*. Le Christ est l'empereur, l'*imperator*, commandant suprême de Ses disciples ; les fidèles sont les *cohortes* triomphant des démons ; les sanctuaires sont des *camps*, la croix est un *étendard* (cf. l'hymne *Vexilla regis* du Vendredi saint) ; le baptême est assimilé à un *serment* de fidélité ; les pratiques de piété, aux *exercices* et aux *factions ;* les apostats sont des *déserteurs ;* enfin le vainqueur des démons, comme le triomphateur, est *couronné* (3). Les thèmes essentiels de cette vie militante sont déjà dans St Paul : « Sache souffrir, écrit-il à Timothée, comme un bon soldat de Jésus-Christ » (II Tim. 2, 3). « Dépouillons-nous des œuvres de ténèbres et revêtons les armes de lumière » (Rom. 13, 12). « Couvrez-vous de l'armure de Dieu, afin de pouvoir tenir contre les ruses du diable. Ayez pour ceinture la vérité, pour cuirasse la justice, pour chaussures la résolution de marcher dans la voie de l'Évangile, pour bouclier la foi, pour casque l'espérance, pour glaive la parole de Dieu » (Eph. 6, 13-17). « Il n'y aura de couronnés que ceux qui auront légitimement combattu » (II Tim. 2, 5).

De même, St Léon, faisant allusion au combat du Christ contre le démon au désert de la Tentation,

écrit : « Si le Christ a combattu, c'est pour que nous aussi, à notre tour, nous combattions ; s'il a vaincu, c'est pour que nous aussi nous remportions la victoire » (4). Et il compare le Carême à une période d'exercices militaires : le chrétien, en bon soldat du Christ, doit se soumettre à la discipline des vertus (5).

Mais le combat du chrétien ne se situe pas seulement sur le plan spirituel, pour la cité céleste ; il peut être amené aussi à combattre pour la cité terrestre. La guerre, sur terre, n'est que le reflet du combat céleste de la Lumière contre les Ténèbres, du Christ contre le Serpent. Le chrétien peut se sanctifier par l'épée dans une guerre juste. Nous n'en voulons pour preuve que l'existence de la chevalerie et les pures figures de St Louis et de Ste Jeanne d'Arc. La chevalerie avait pour patrons St Michel, le guerrier céleste, et St Georges, représenté lui aussi terrassant le Dragon pour délivrer une princesse sur le point d'être dévorée (6). Cela signifie que le chevalier terrestre, le soldat chrétien, tient dans la guerre et sur le plan terrestre, le rôle des anges de la chevalerie céleste luttant autour du Christ contre le Mal. On peut, à partir de ces considérations, non seulement justifier le métier des armes, mais encore envisager une spiritualité de la guerre, ce que fut la chevalerie. C'est là un bon exemple de la sacralisation d'un métier par référence à un modèle céleste.



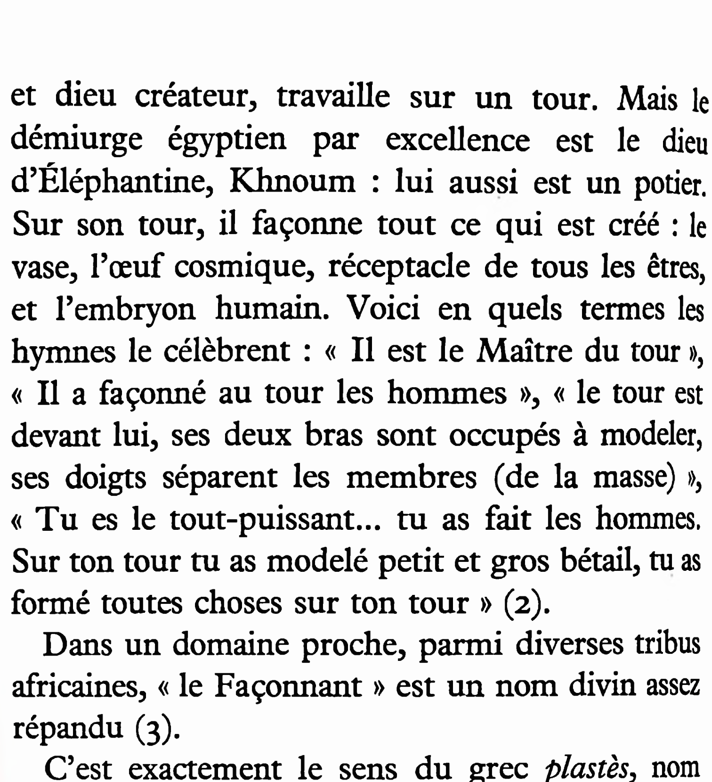
IV

LE POTIER DIVIN

La figuration du Dieu créateur sous les traits du potier modelant le monde et l'homme à l'instar d'un vase, ou, selon une variante, du sculpteur façonnant une statue, remonte à la plus haute antiquité et se retrouve un peu partout. Phénomène facile à expliquer, car le geste du modeleur est l'un des plus primordiaux, là du moins où se manifeste une civilisation. « Nul métier, dit G. Duhamel, ne fait mieux penser à Dieu, à ce Dieu qui forme l'homme du limon de la terre » (1).



Ainsi, à Memphis, le dieu Ptah, dont le nom signifie sans doute « le sculpteur », patron des arts



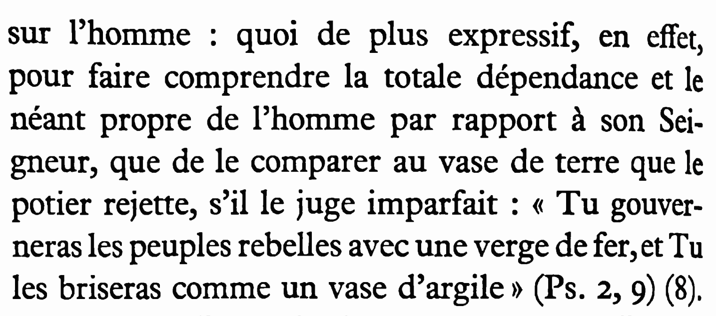
et dieu créateur, travaille sur un tour. Mais le démiurge égyptien par excellence est le dieu d'Éléphantine, Khnoum : lui aussi est un potier. Sur son tour, il façonne tout ce qui est créé : le vase, l'œuf cosmique, réceptacle de tous les êtres, et l'embryon humain. Voici en quels termes les hymnes le célèbrent : « Il est le Maître du tour », « Il a façonné au tour les hommes », « le tour est devant lui, ses deux bras sont occupés à modeler, ses doigts séparent les membres (de la masse) », « Tu es le tout-puissant... tu as fait les hommes. Sur ton tour tu as modelé petit et gros bétail, tu as formé toutes choses sur ton tour » (2).

Dans un domaine proche, parmi diverses tribus africaines, « le Façonnant » est un nom divin assez répandu (3).

C'est exactement le sens du grec *plastès*, nom d'agent tiré du verbe *plasso* (façonner), qu'emploie Philon d'Alexandrie pour désigner le dieu créateur (4). En cela d'ailleurs, Philon se montre fidèle héritier de tout l'hellénisme : dans le *Timée*, Platon nous montre le Démiurge donnant l'ordre aux dieux inférieurs de « façonner les corps périssables » (5) et l'illustre disciple de Socrate ne faisait que répéter la leçon de la tradition religieuse des Grecs qui nous présente la création de l'homme sous la forme d'un modelage dans deux mythes : la naissance de Pandore et l'apparition de la nouvelle humanité après le déluge. Dans le premier,

nous voyons Zeus ordonner à Héphaistos, pour créer Pandore, de tremper d'eau la terre, puis d'y insuffler la voix et les énergies d'un être humain, et d'en former un corps de vierge à l'image des déesses immortelles (6). Dans le second, Zeus, après le déluge qui a submergé l'humanité, commande à Prométhée et à Athéna de façonner de la même manière des figures humaines en argile auxquelles il se réserve d'insuffler la vie (7).

On reconnaît là le schéma du récit biblique où il est dit que « Dieu modela l'homme dans la poussière du sol » (Gen. 2, 7). Aussi la liturgie mariale chantera-t-elle : « Salut à toi, Marie, qui, restant vierge, est devenue la mère du Potier qui façonna Adam du limon de la terre » (7 bis). Et l'image du *Plastès* divin se retrouve à travers d'autres livres de la Sainte Écriture ; Dieu y est le modeleur tout à la fois du monde et de l'homme : « A lui la mer, chante le Psalmiste, c'est Lui qui l'a faite ; le continent, Ses mains l'ont pétri » (Ps. 94). Mais ce que le Seigneur se réserve particulièrement de modeler, c'est le cœur de l'homme, le cœur, centre de son être, le cœur, dont la forme, comparable à l'hémisphère ovoïde, rappelle l'œuf façonné par Khnoum sur son tour : « Dieu pétrit chacun de leurs cœurs » (Ps. 32). Nous verrons bientôt le développement que ce thème recevra par la suite ; en attendant, notons encore cette parole du Psalmiste pour exprimer la toute-puissance de Dieu



sur l'homme : quoi de plus expressif, en effet, pour faire comprendre la totale dépendance et le néant propre de l'homme par rapport à son Seigneur, que de le comparer au vase de terre que le potier rejette, s'il le juge imparfait : « Tu gouverneras les peuples rebelles avec une verge de fer, et Tu les briseras comme un vase d'argile » (Ps. 2, 9) (8).

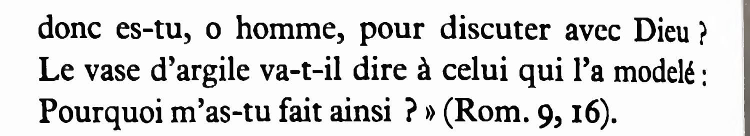
C'est dans l'*Ecclésiastique* et *Jérémie* que l'image du Potier divin prend toute son ampleur. L'auteur de l'Écclésiastique s'attarde un instant à regarder le potier au travail et nous en donne un portrait réaliste, une sorte de tableau de genre, morceau plutôt rare dans la littérature sacrée : « Il s'asseoit près de son ouvrage, tourne la roue avec son pied. Il est dans un soin continuel de son ouvrage, ne fait rien qu'avec art et mesure ; son bras donne la forme qu'il veut à l'argile et il courbe sa force devant ses pieds » (Eccl. 38, 32-33). Ce soin, cet art, cette volonté libre de l'artiste humain en face de son œuvre, évoquent parfaitement l'attitude de l'Artiste divin vis-à-vis de Sa créature : « Ainsi Dieu traite-t-il tous les hommes, pris de la boue et de la même terre dont Adam a été formé... Comme l'argile est dans la main du potier qui la manie et la façonne à son gré, et comme il l'emploie à tous les usages qu'il lui plaît, ainsi l'homme est dans la main de Celui qui l'a créé... » (ibid. 33, 13).

L'image, qu'on trouve encore chez Job : « Tes mains m'ont façonné et fabriqué... souviens-Toi que

Tu m'as façonné comme l'argile » (Job, 10, 8-9), est passée dans la poésie liturgique ; une hymne des églises syriennes s'adresse ainsi à la Vierge : « Salut à Toi, Marie qui, restant vierge, est devenue la mère du Potier qui façonne Adam du limon de la terre » (M. Hayek, *Liturgie maronite*, 245).

Dans Jérémie, même note que dans l'Ecclésiaste : « Lève-toi, dit l'Éternel au prophète, et descends dans la maison du potier, et là je te ferai entendre mes paroles ». Je descendis donc dans la maison du potier ; il faisait son ouvrage, assis sur son siège. Et le vase qu'il faisait de l'argile qui était en sa main, il le faisait comme il lui semblait bon. Alors la parole de l'Éternel me fut adressée : Maison d'Israël, ne vous pourrai-je pas faire comme a fait ce potier ? dit l'Éternel. Comme l'argile dans la main d'un potier, ainsi es-tu dans ma main, maison d'Israël » (Jérém. 18, 1-6).

Le symbolisme est peut-être plus parlant encore chez Isaïe : « Ainsi parle le Seigneur, le Saint d'Israël et son Potier » (45, 11) ; « Seigneur, Tu es notre père ; nous sommes l'argile, et Toi, notre Potier ; nous sommes tous l'ouvrage de Ta main » (64, 7) ; « Malheur à qui dispute contre son Potier, tesson parmi des tessons de terre ! L'argile dira-t-elle à son Potier : « Que fais-tu ? » (45, 9). Et n'est-ce point à l'écho de ces prophètes et de ces sages que nous entendons encore, à l'aube du christianisme, dans ces paroles de St Paul : « Qui



donc es-tu, o homme, pour discuter avec Dieu ? Le vase d'argile va-t-il dire à celui qui l'a modelé : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? » (Rom. 9, 16).



C'est de la méditation devant le potier au travail que sont nés ces beaux morceaux littéraires, pleins de ces accents si graves des scribes inspirés. Comme à l'Apôtre, comme aux prophètes d'Israël, comme aux sages de la Grèce et de l'Égypte, la méditation devant l'image du potier peut encore nous livrer, à nous aussi, son sublime message.

Pour en comprendre toute la portée, il nous faut d'abord saisir la phénoménologie des gestes plastiques, leur apparence, leur succession, depuis le stade de la glaise informe qu'on jette sur le tour, jusqu'à la perfection de l'œuvre. Mais cette phénoménologie ne suffit pas, elle n'est que le moyen d'accéder à une connaissance plus haute : il faut passer de la phénoménologie à l'ontologie du geste, à sa signification profonde, à son essence, fondement de son symbolisme.

Nul texte ne nous semble plus propre à nous introduire à une phénoménologie du geste plastique, que la page de G. Duhamel dont nous avons cité un fragment en commençant et qui a été inspirée à l'auteur par le spectacle des célèbres potiers de Djerba. On verra comment l'auteur a su

rendre la beauté et la sainteté du geste plastique : « Quand le rouleau malléable, purgé de pierre, est disposé sur la girelle, Yamoun saute allègrement à sa place. Il murmure l'humble prière qui peut sanctifier toute besogne : Au Nom de Dieu ! et le mystère commence. C'est le commencement du monde... Yamoun imprime à l'appareil le mouvement circulaire, le mouvement des astres, le principe de toute genèse... Une fleur de terre monte, monte et s'épanouit. A peine si l'homme a l'air de la toucher. Il la suit dans son ascension, il la caresse, il la contient avec étonnement. Comme un dieu, Yamoun assiste à son œuvre... et, tout à coup, l'ouvrage paraît achevé. D'un seul trait de fil, l'ouvrage est détaché du socle. Offrande ! Des paumes prudentes le soulèvent. Est-il réel ? Il a surgi si vite du sol originel que, pour le faire, on pourrait croire qu'il a suffi de le rêver ».

On perçoit déjà, dans cette description, l'esquisse d'une ontologie du geste plastique ; lorsque l'auteur assimile la fabrication du vase au « commencement du monde », il la situe exactement dans la perspective spirituelle qui la définit en profondeur.

Le geste du modelage reproduit, à son niveau, d'une façon particulièrement saisissante, le processus de la création, qui se définit, ontologiquement, comme la descente de la forme dans la matière, l'empreinte de l'essence dans la substance. Au niveau le plus élevé, c'est l'Esprit divin qui « des-

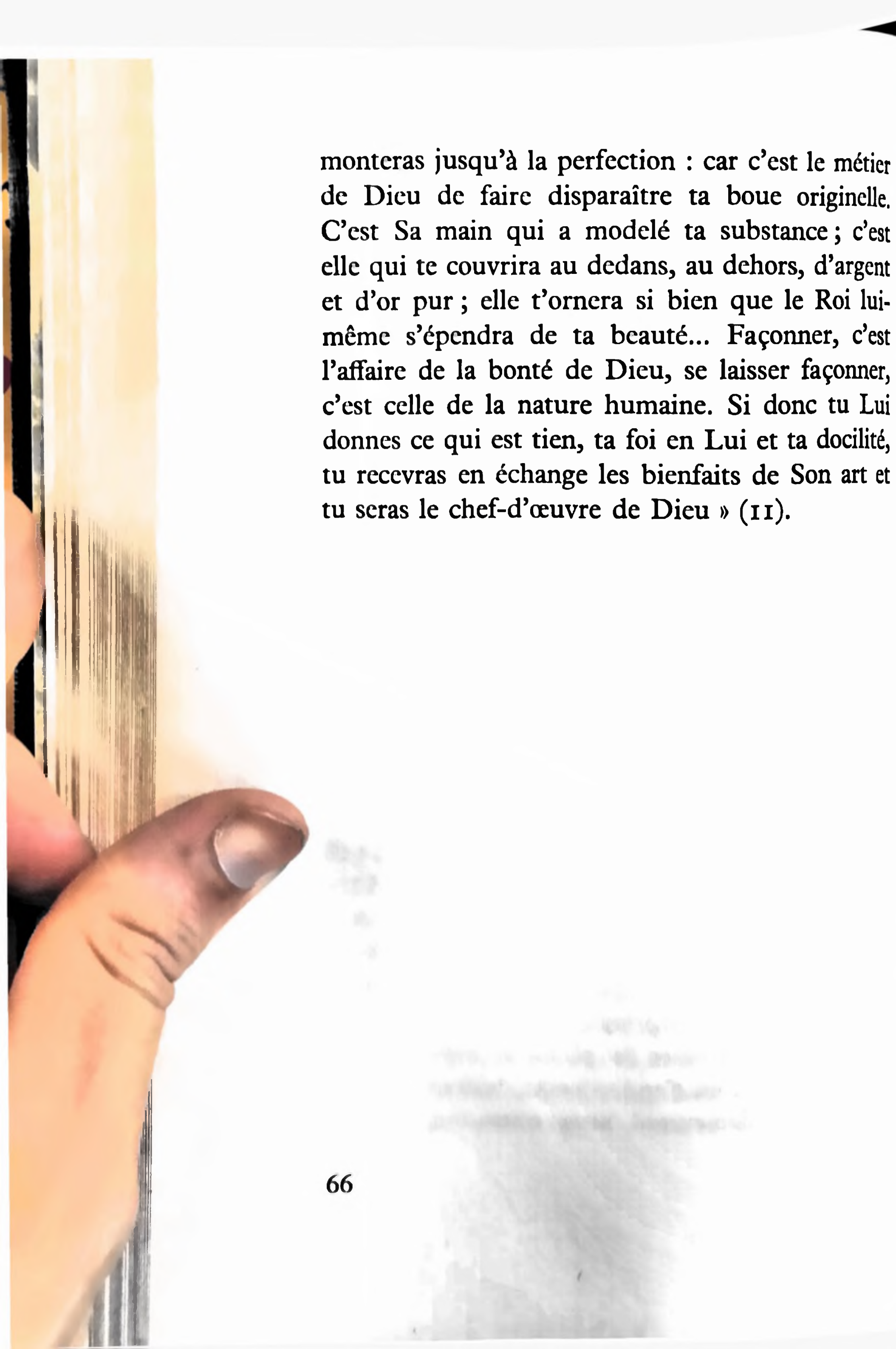


cend » sur la Matière première ou Substance universelle, qui est un « chaos », et qui l'ordonne suivant Sa propre Loi, Sa Sagesse, Sa Sainte Sophie, pour la transformer en un « cosmos », c'est-à-dire un monde ordonné et harmonieux. De même pour l'homme, constitué d'un « limon » que vient animer le « souffle » de l'Esprit divin ; de même pour tous les êtres. C'est pourquoi Dieu, en tant que créateur, est appelé *dator formarum*, « celui qui donne les formes », ce dernier mot devant être entendu au sens philosophique, lequel déborde naturellement le concept de forme visible ou matérielle et désigne le contenu de toute la nature de l'être considéré.

Sur un plan inférieur, le geste de l'artisan est un « reflet » de cette activité divine et comme sa continuation : que ce soit le geste du carrier ou celui du potier, ou n'importe quel autre. Dans le cas du carrier, la pierre brute joue le rôle de matière première ou substance que la main de l'homme taille conformément à la forme qu'il a dans l'esprit et qu'il fait « descendre » en elle ; il en va de même pour la masse d'argile que façonne le potier. Le geste, ici, est peut-être encore plus suggestif que celui du tailleur de pierres, parce qu'il reproduit comme le note justement Duhamel, « le mouvement circulaire, le mouvement des astres, le principe de toute genèse ». Sous l'impulsion que l'ouvrier imprime au tour la masse de terre s'élève autour

d'un centre vide : l'axe, qui commande la giration et qui conditionne la structure de la forme entière. Dans toutes les civilisations traditionnelles, cet axe — comme celui qui ordonne la construction du temple (9) — est consciemment identifié à l'Axe du monde, image cosmique du Principe divin, du Moteur immobile, invisible lui aussi, mais qui est la racine même de la transformation du Chaos en Cosmos. C'est cette mise en rapport du geste particulier avec le Geste primordial, qui confère au premier sa sacralité et peut en faire un support de méditation pour l'artisan, comme dans cette chanson de potier hindoue : « O mon cœur, ne ressemble pas à la roue, mais sois pareil au centre de la roue qui se tient en repos. Si la roue tourne si activement, c'est parce que son centre reste immobile » (10).

Et voici, pour terminer, un texte de St Irénée, qui se présente comme une glose de l'*Ecclésiastique*, et qui transpose, du plan cosmologique au plan mystique, le symbolisme du potier divin : « Si tu es l'œuvre de Dieu, laisse faire la main de l'Artisan qui façonne tout à bon escient ; à bon escient, justement quant à toi qui te trouves sur le métier. Livre-Lui ton cœur souple et malléable, et garde l'empreinte qu'a imprimée en toi la main de l'Ouvrier ; conservant la plasticité requise pour ne pas perdre, en t'endurcissant, la trace de Ses doigts. En demeurant sous cette emprise, tu



monteras jusqu'à la perfection : car c'est le métier de Dieu de faire disparaître ta boue originelle. C'est Sa main qui a modelé ta substance ; c'est elle qui te couvrira au dedans, au dehors, d'argent et d'or pur ; elle t'ornera si bien que le Roi lui-même s'épendra de ta beauté... Façonner, c'est l'affaire de la bonté de Dieu, se laisser façonner, c'est celle de la nature humaine. Si donc tu Lui donnes ce qui est tien, ta foi en Lui et ta docilité, tu recevras en échange les bienfaits de Son art et tu seras le chef-d'œuvre de Dieu » (11).

V

LE DIEU TISSERAND

La figure du potier nous a paru particulièrement propre à représenter l'activité divine, et c'est aussi, avec son immédiate compréhensibilité, ce qui explique sa large diffusion. Mais, encore une fois, tout métier artisanal est capable d'évoquer cette activité, parce qu'il en est le prolongement normal, pourvu qu'il soit naturel, c'est-à-dire qu'il vise à satisfaire des exigences naturelles de l'homme, par des moyens également naturels. Ainsi d'un autre symbole de l'action divine : le travail du tissage.



Il sert à désigner la création sous tous ses aspects ; et d'abord la création de l'homme.

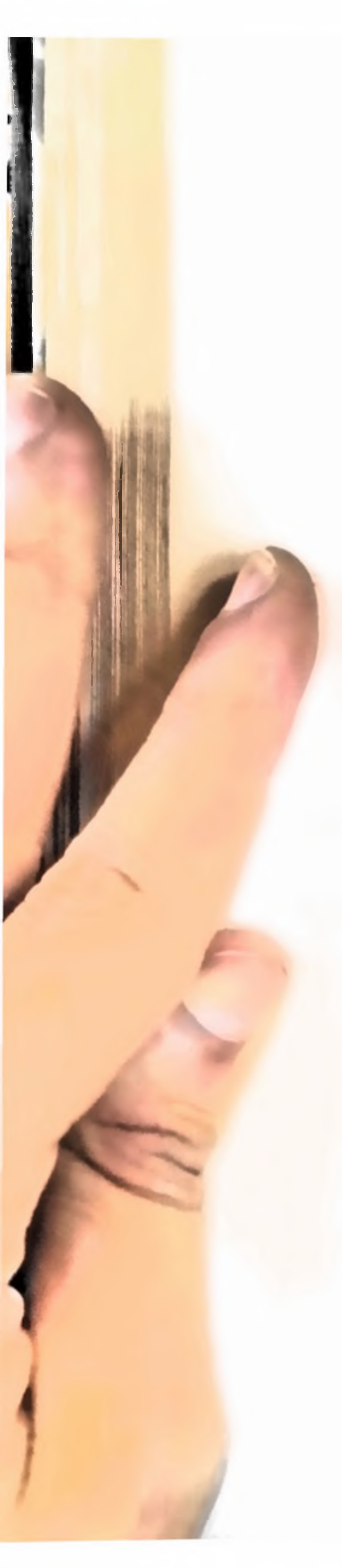
Tantôt, c'est l'existence qui est comparée à un *fil*. Qu'on songe à des expressions telles que « le fil des jours », « le fil de la vie », « la vie ne tient plus qu'à un fil »... Quelle image plus familière que celle des Parques, « les tristes filandières » (1). Et Claudien, s'adressant au dieu des morts, lui dit : « O tout-puissant arbitre de la nuit, souverain des ombres, pour lequel travaille le fil de nos fuseaux... » (2). Tantôt, ce sont les êtres et l'homme, en particulier, que l'on compare à une étoffe tissée par la divinité : « Les dieux enchaînent les âmes dans les corps quand ils tissent les êtres vivants », écrit Olympiodore (3), à la suite de Platon qui parle d'une « partie mortelle de l'âme tissée par les dieux sur la partie immortelle » (4). Même idée dans l'Inde : « Le Souffle (créateur) a tissé la vie humaine » (5). Pour Marc-Aurèle, méditant sur la destinée de l'homme, « les chairs sont de la boue, des os, un réseau entrelacé de nerfs, de veines, d'artères... »

Ce n'est pas seulement le corps de l'homme, mais encore son destin individuel, et l'harmonie totale du monde où il s'insère, que le philosophe stoïcien compare à un tissage : « Tout ce qui arrive t'était destiné dès l'origine, par l'ordre de l'ensemble, et y était tissé ». « Abandonne-toi de bon gré à Clotho, et laisse-la filer avec tout ce qu'elle veut ». « Considère... de quelle façon les choses sont tissées et enroulées ensemble ». « Réflé-

chis souvent à la liaison de toutes choses dans le monde et à la relation des unes avec les autres. En un certain sens, elles sont toutes tissées les unes avec les autres, et toutes, par suite, sont amies les unes avec les autres. L'une, en effet, s'enchaîne à l'autre, à cause du mouvement ordonné, du souffle commun et de l'unité de la substance ». On aura noté, au passage, comment cette dernière pensée de Marc-Aurèle, rejoint, par l'évocation du souffle créateur, le texte hindou cité plus haut (6).

Ainsi donc, les individus ne sont pas seuls envisagés comme le produit d'un tissage ; la création tout entière, le cosmos, est une immense toile tissée par Dieu. Il est remarquable, à cet égard, que des patronnes du tissage, comme l'Égyptienne Neith, Athéna et Koré, soient aussi des déesses de nature cosmique ou chthonienne. « Le corps est une tunique pour l'âme, dit Porphyre... Voilà pourquoi chez Orphée, Koré, qui est la surveillante de tout ce qui se sème, est représentée comme tissant, les Anciens ayant dit que le Ciel est un péplos et qu'il est le manteau des dieux célestes » (7).

Les *Upanishad* enseignent que le Brahma suprême est « Ce sur quoi les mondes sont tissés comme chaîne et trame » ; et encore : « L'Air (divin) a tissé l'univers en reliant, comme par un fil, ce monde et l'autre monde et tous les êtres ensemble » (8). On retrouve cette image du fil



universel dans la mythologie babylonienne, où Markasu est le principe cosmique unissant les choses (9). En Chine, le *Tao* ou la Voie, c'est-à-dire les principes métaphysiques et leur connaissance, est appelé « la chaîne de la création entière » (10) ; « adhérer strictement à la voie de la tradition antique..., c'est avoir en mains tous les fils de l'existence actuelle, posséder tous les éléments du cycle présent..., connaître le commencement de la tradition, les principes, origines primordiales d'où tout découle ; c'est ce qu'on appelle la chaîne et la trame de la Voie, son reflet, son dévidage » (11). Nous sommes loin, ici, de l'image, en somme assez pauvre, des Parques, nous assistons au spectacle grandiose de la Divinité tissant l'univers sur le Métier cosmique. Le *Tao Te King* nous présente l'Existence universelle comme faite du double mouvement de l'Énergie divine sous ses deux aspects, actif et passif, *yang* et *yin ;* ce mouvement selon les commentateurs, est « le va et vient de la navette sur le métier à tisser cosmique » (12).

La Bible ne nous offre pas des fresques aussi vastes, embrassant l'intégralité de la création, parce que la Bible est centrée avant tout sur l'homme et s'intéresse d'abord aux rapports personnels de l'homme avec Dieu, plus qu'à la cosmologie et à la métaphysique proprement dites. Mais sous ce rapport, on y trouve des images grandioses du Dieu tisserand : « C'est Toi, dit au

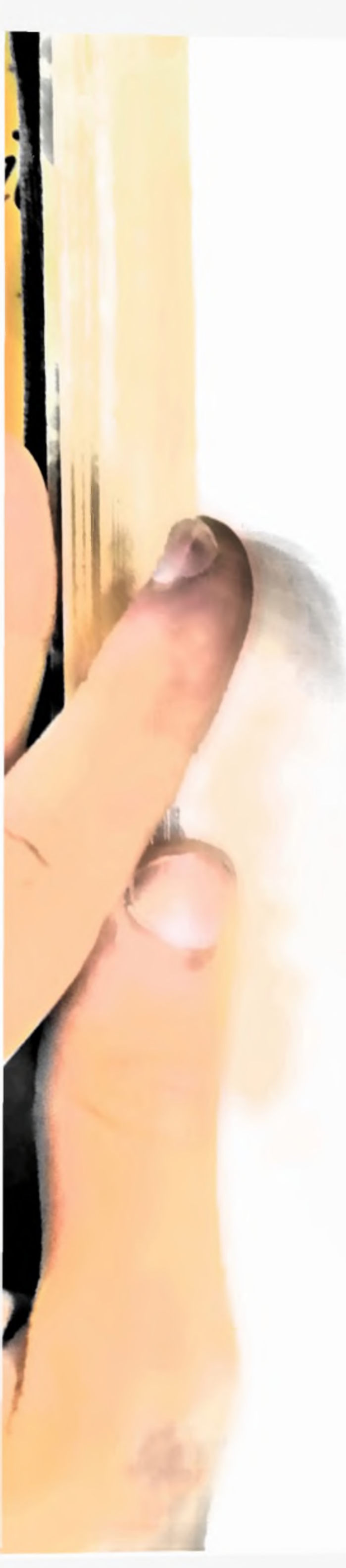
Seigneur le psalmiste, qui m'as formé les reins, qui m'as tissé dans le ventre de ma mère » (Ps. 138). « D'os et de nerfs Tu m'as tissé », dit Job (10, 11), et encore : « Mes jours ont passé plus vite que la navette du tisserand, et ils se consument sans espérance » (Job 7, 6). On entend les mêmes accents chez Ezéchias : « Tu coupes, Seigneur, le fil de ma vie, comme le tisserand le fil de la toile. Tu le retranches, lorsqu'il ne fait que commencer, d'un matin à un soir Tu le termines » (Isaïe 38, 15-16).



Tout tissu est essentiellement constitué par l'entrecroisement des fils verticaux et fixes, la chaîne, avec les fils horizontaux et mobiles, la trame. Or cette structure a son modèle dans la nature, où tout est en quelque sorte tissé par l'Artisan divin. On a cité plus haut l'exemple du corps humain ; nous en retiendrons deux autres : celui de l'arbre et celui de l'araignée.

L'arbre est une texture : la chaîne en est constituée par les fibres et les vaisseaux qui montent de la terre vers son sommet, et la trame, par la substance vivante qui s'amalgame autour des fibres et des vaisseaux. La même structure se retrouve également dans les parties du végétal, dans la feuille, par exemple.

Le cas de l'araignée est plus saisissant encore.



Sa toile est le modèle naturel le plus parfait du tissage. La chaîne, ici, est constituée par les fils rayons du cercle, et la trame par les fils concentriques. Cette structure est apparemment différente de celle de nos tissus, puisqu'elle est circulaire ; mais il suffit, pour voir son analogie avec le tissage ordinaire, de considérer le centre de la toile comme *infiniment* éloigné : les rayons deviennent alors des verticales parallèles et la circonférence, des droites perpendiculaires à ces rayons, donc horizontales. Chose étonnante, l'araignée procède, pour tisser, de la même manière que l'homme. Ainsi, l'*Epeire diadème des jardins* (13) sur un cadre de fils établit d'abord des rayons (la chaîne), puis sur ces rayons elle « pose » en quelque sorte une spirale avec un logis central. Les observations des naturalistes ont d'ailleurs révélé une particularité remarquable de cette spirale : c'est une spirale logarithmique, c'est-à-dire qu'elle est définie par une progression géométrique apparentée au *nombre d'or*. Ouvrons ici une parenthèse. Le nombre d'or est un rapport qui, on le sait en particulier depuis les travaux de Ghyka, règle la croissance harmonieuse des êtres vivants, comme celle des proportions dans l'architecture bien comprise. C'est le nombre qui permet de créer l'ordre harmonieux. On s'étonne, après cela, de lire sous la plume de l'auteur cité, cette conclusion : « Tant de soins et tant de précisions (de la part de l'araignée)

s'exercent en pure perte... Toutes les toiles retiennent les insectes qui s'y jettent, quelle que soit leur structure et leur aspect géométrique !.. » On ne peut accumuler plus de sottise en si peu de mots ! Preuve que l'érudition peut faire très bon ménage avec l'ignorance dans l'ordre métaphysique... Comme si le caractère harmonieux de la toile de l'*Epeire* n'était pas la signature, combien parlante, de Celui qui, selon l'Écriture, « a tout disposé en nombre, poids et mesure » !

Bien plus profonds, métaphysiquement, que nos érudits, les peuples qui, devant le spectacle de l'insecte tisseur, ont vu en lui l'image de Dieu tissant le monde : tels les Ahom d'Extrême-Orient, qui croient à l'existence d'une araignée cosmique créée par Dieu et qui a tissé la toile du ciel (14). Cette dernière expression est tout à fait analogue, on l'aura constaté, à celle des Anciens Grecs selon Porphyre : « Le ciel est un péplos » *(supra)*.

On la retrouve dans l'Inde : « Le tisserand de la toile des mondes est, certes, celui qui brille là-bas (le Soleil), car il se meut le long de ces mondes, comme si c'était sur une toile » (14 bis). Et encore : « Le Dieu unique, pareil à l'araignée, s'enveloppe lui-même des fils issus de la Matière primordiale » (14 ter).

La toile d'araignée peut d'autant mieux être prise comme symbole du monde, que sa forme



circulaire l'assimile à une coupe pratiquée dans le sphéroïde cosmogonique, en même temps que la spirale logarithmique correspond exactement à la projection plane du mouvement en spirale qui définit le déploiement de la Vie universelle. L'araignée peut même être avec raison choisie comme un symbole de la divinité, du fait qu'elle façonne sa toile de sa propre substance, ainsi que Dieu crée le monde, non certes de Sa Substance, mais à partir des Idées et suivant l'Archétype contenus en Son Esprit (15).



Comme celui du potier, le geste du tisserand est bien propre à évoquer le Geste primordial créant le monde, et la toile, la création elle-même.

La toile, avons-nous dit, est définie par la chaîne et la trame. Les fils de la chaîne sont fixes et droits : par là, ils symbolisent l'élément fixe, les principes et les lois du monde, l'être ; les fils de la trame sont mobiles et contournés et représentent bien ainsi l'élément variable et contingent, l'évènement, l'individuel, le devenir. On remarquera, d'ailleurs, que la structure fondamentale de la toile, constituée par un fil de chaîne et un fil de trame se croisant perpendiculairement, reproduit la forme de la croix, dans laquelle l'axe vertical est en quelque sorte, *céleste*, reliant la terre au ciel, tandis que

la branche horizontale est plutôt *terrestre*, symbolisant l'extension du monde et des êtres.

La chaîne représente donc les principes reliant entre eux les mondes et les états de l'être. Et chaque fil de la chaîne relie les points correspondants dans les différents états. La trame, elle, symbolise l'ensemble des événements se produisant dans chaque monde, et chacun des fils, le déroulement des événements dans un monde donné. Ou encore : la manifestation d'un être dans un état d'existence, comme un événement, est déterminé par la rencontre d'un fil vertical et d'un fil horizontal. Le fil vertical, c'est l'être en son essence ; l'horizontal, rencontré par le précédent, c'est l'état défini d'existence. Leur intersection détermine les relations de l'être considéré avec le milieu cosmique où il se situe. Par exemple, la nature individuelle d'un homme est la rencontre de ces deux fils (16).

Disons, pour conclure, que les phases du tissage, comme celles du travail du potier, évoquent merveilleusement bien le processus de la création sortie des mains de Dieu.

L'artisan est d'abord en face de fils en tas, en vrac, comme le potier en face de la masse d'argile. Cette matière informe rappelle le Chaos primordial, c'est-à-dire l'ensemble des possibilités d'être et d'existence, non encore distinguées dans l'esprit de l'Artisan divin. L'homme, ensuite, sépare les

fils, les prend un à un et les met en ordre à la place où ils entreront dans la composition de la toile, de même que le potier façonne sa terre et lui imprime la figure du vase. C'est la phase du passage de l'informel à la forme, sous l'impulsion de l'esprit qui, imprégné de cette forme, crée l'objet, à l'imitation de l'Esprit de Dieu qui planant, sur les Eaux, c'est-à-dire le Chaos, en divise et sépare les éléments pour les organiser afin d'en faire un Cosmos, c'est-à-dire un Ordre, une œuvre où l'*esprit* est descendu dans une *matière*. Et l'on aura remarqué la condition qui rend possible cet ordre dans le cas du tissage comme dans celui du modelage : c'est l'axe vertical, le *centre vide* autour duquel l'argile tourne sur la girelle, les fils de la chaîne autour desquels s'enroulent ceux de la trame, humbles symboles de l'Axe polaire universel autour duquel s'effectue le mouvement du monde et qui est lui-même le reflet cosmique du *Moteur immobile*. Autour de ces fils verticaux de la chaîne, l'artisan fait courir, enroule et noue les fils horizontaux ; de même, sur le Métier cosmique, le Tisserand divin enroule et noue les fils des existences, des êtres et des événements, et ainsi, peu à peu, se tisse la toile du monde et de l'histoire. Enfin, quand le tas des fils aura été complètement utilisé, c'est-à-dire quand toutes les possibilités d'existence auront trouvé leur place et joué leur rôle dans la toile, le Métier cosmique s'arrêtera, la

toile terminée en sera détachée, et l'Artisan divin, le Logos, l'offrira à Son Père et, Son œuvre achevée, Se reposera dans le Sabbat éternel (Gen. 2, 1).



VI

DIEU ARCHITECTE ET MAÇON

Plus encore que celui du potier, et autant que celui du tisserand, le travail de l'architecte ou du maçon — car c'est tout un dans les civilisations traditionnelles — est essentiel à la vie humaine. Aussi le rapporte-t-on, comme les précédents, à Dieu. Dieu architecte et maçon : voilà un thème universel, et plus spécialement biblique, riche en développements : Dieu est l'architecte de la maison, de l'univers et, enfin, de l'Église.



L'idée que Dieu est l'auteur de toute construction se fonde sur des passages de l'Écriture tels



que celui-ci : « Si le Seigneur ne bâtit la maison, c'est en vain que travaillent ceux qui la bâtissent. *Nisi Dominus aedificaverit domum...* » (Ps. 126). Une telle formule implique, d'ailleurs, que Dieu, non seulement est l'architecte de la maison, mais qu'il en est le *seul* architecte. On peut le considérer comme une application à un cas précis de l'adage scolastique : « Dieu est le seul Ouvrier », *Unus artifex est Deus*, qui est susceptible de recevoir des formes variées selon les différents « arts ». Nous n'en citerons qu'un exemple, relatif au métier des armes, et qui sera fourni par la parole célèbre de Jeanne d'Arc : « Les hommes combattront et Dieu donnera la victoire » ; à quoi répond exactement celle que fit graver, jusqu'à l'obsession, sur les murs de son palais de Grenade, le prince Abou-l-Hashash : « Dieu seul est vainqueur », *la ghalib illallah*. De tels propos nous rappellent la parole du Christ disant, que, quelque exploit que nous accomplissions, nous devons nous considérer comme des « serviteurs inutiles » (Luc 17, 10). Parce que Dieu, qui est le seul Existant, est aussi le seul Agissant.

L'affirmation que Dieu est le seul architecte et le seul maçon peut s'entendre de deux manières.

Tout d'abord cela signifie que l'architecture n'est pas une invention de l'homme à proprement parler, mais un art que Dieu a « appris » à l'homme,

tout comme l'agriculture : « C'est Dieu qui apprend à l'agriculteur son métier » (Isaïe 28, 24-29). L'art architectural, en effet, n'est que l'application de lois physiques et mathématiques qui préexistent à l'homme dans la nature et qui règlent nécessairement, et la disposition des matériaux dans l'édifice, et la forme générale de ce dernier, comme nous le verrons. L'homme ne peut pas plus, pour construire, se soustraire à ces lois, qu'il ne peut, pour cultiver la terre, se soustraire à celles de la végétation, ou, pour voir, à celles de l'optique. L'architecte humain ne fait que retrouver, « se souvenir » au sens platonicien, de ces lois, pour s'y soumettre. Si ce sont les bras de l'homme qui remuent, c'est Dieu qui, essentiellement, « pense » et « bâtit ». « Nous devons bâtir, disent les livres hindous pour exprimer la même idée, comme les dieux ont fait au commencement » (1). Cette référence, dans l'art de bâtir, au Geste divin primordial, n'est pas étrangère à la pensée chrétienne, comme on peut s'en rendre compte par le texte suivant : « Il est Infini, nous sommes limités ; Il construit le monde, nous lui construisons une maison » (2) ; d'ailleurs St Paul n'écrivait-il pas déjà : « Toute maison est construite par quelqu'un et Celui qui a construit l'univers, c'est Dieu » (Hébr. 3, 4) (3).

Mais dire que Dieu est le seul architecte peut s'entendre encore d'une façon plus précise, dans



le cas de la construction du temple. Dieu est ici plus directement l'architecte de Sa propre demeure.

Dans la pensée traditionnelle, en effet, la conception du temple est l'œuvre de Dieu Lui-même. Autrement dit, le temple terrestre est réalisé d'après un archétype céleste communiqué aux hommes par l'intermédiaire d'un prophète ou d'un autre personnage sacré. Ainsi les différents sanctuaires de l'Ancien Testament ont-ils été édifiés suivant les indications de Dieu. Tout ce qui regarde le temple mosaïque donne lieu à des prescriptions détaillées du Seigneur : « Ils Me feront un sanctuaire et J'habiterai au milieu d'eux. Ils le feront conformément à tout ce que Je vais te montrer, selon le modèle du tabernacle et de tous les ustensiles... » (Ex. 25, 8-9). David donne à son fils Salomon les règles, reçues de Dieu, qui présideront à la construction du nouveau temple (I Chr. 28, 11-12). A son tour Ezéchiel aperçoit dans une vision la description du temple futur : un être surnaturel, tenant une canne à mesurer, donne au prophète, en même temps que sa description générale, toutes les mesures de l'édifice (Ezéch. 43, 10-11).

Enfin, la Jérusalem Céleste, dont un ange encore enseigne à St Jean la forme et les dimensions et qui descend d'auprès de Dieu est le modèle du temple chrétien, comme le prouvent amplement les dispositions de ce dernier et comme l'affirme le rituel de sa consécration (4). Cette croyance à

l'existence d'un archétype céleste du temple n'a jamais disparu dans le Christianisme, comme le montrent encore les révélations particulières, au cours desquelles Dieu ou la Sainte Vierge ont communiqué à des saints leur intention de voir élever un sanctuaire en tel lieu et des indications précises sur sa destination et ses dispositions architecturales. Le souvenir de ces faits a été perpétué par l'iconographie en des scènes où l'on voit le personnage céleste présenter à celui de la terre le « modèle » du temple à construire, ou son plan. Ainsi, sur une miniature de *La Vie de St Hugues* (XIIe), St Pierre et St Paul apparaissent en rouge à l'abbé Grinzo et déroulent des cordeaux devant lui pour marquer le plan de la future basilique de Cluny (5).

Mais la distinction que nous avons faite jusqu'ici, entre la maison ordinaire et le temple, n'est pas définitive ni absolue. Si elle se justifie tant qu'on considère ces deux sortes d'édifices du point de vue de leurs caractères propres, elle devient sans valeur lorsqu'on les envisage d'un point de vue plus élevé, dans leur nature même d'*édifice*.

L'édifice archétype est constitué essentiellement d'une base, d'un sol, qui offre à l'habitat son assise, d'un toit qui protège, et d'un espace intermédiaire délimité et fermé par les murs. Or, cet édifice archétype, par sa nature même, reproduit l'archi-



tecture de l'univers, de sorte que la base correspond à la terre, son espace intermédiaire à l'atmosphère, et son toit à la voûte céleste (6).

Il suit de là que la maison est un symbole de l'univers, lequel est, en quelque sorte, la Maison primordiale de l'homme ; et par conséquent, également, la construction de la maison reproduira, imitera, la création du monde. Ou encore : on pourra légitimement se représenter la création comme une construction. C'est d'ailleurs à ce point de vue que fait allusion le texte hindou cité plus haut : « Nous devons bâtir comme les dieux ont fait au commencement ».

Dans cette perspective, Dieu est l'Architecte de l'univers ; et c'est, d'ailleurs, pour cela qu'il est l'architecte de la maison, car l'architecture n'existerait pas, s'il n'existait pas une architecture du monde : celle-ci est la raison suffisante et nécessaire de celle-là.

Le thème du Dieu architecte de l'univers se rencontre, à la fois, dans la tradition grecque, pythagoricienne et platonicienne, et dans la Bible. Pour Platon, Dieu est le Géomètre qui construit le monde selon les principes symbolisés par les cinq polyèdres réguliers, expressions de la perfection formelle. Un commentateur de Platon, Nicomaque de Gerasa, disait du nombre Dix, qu'il « servit de mesure pour l'univers, comme une équerre et un cordeau dans la main de l'Ordonnateur » (7).

Des Platoniciens, l'idée est passée chez les clercs et les artistes du Moyen-Age. Dans des miniatures de cette époque, Dieu est représenté un compas à la main, traçant un cercle sur le chaos originel figuré par une gueule de dragon (8). Sur un pilier de Notre-Dame de Paris est posée une plaque de fer provenant des Compagnons maçons ; on y lit la formule : « A la Gloire du Grand Architecte de l'Univers » gravée au-dessus d'un pentagone, de la règle, du compas et de l'équerre (9).

Cette représentation a des fondements scripturaires, dont le plus explicite est ce magnifique passage de Job, où Dieu dit à l'homme : « Où étais-tu quand je *fondais* le monde ?... Qui en a réglé les *mesures*, le sais-tu ? Ou qui a appliqué le *niveau* sur lui ? Sur quoi sont fixées ses *colonnes ?* Quel est celui qui a posé la *pierre angulaire* pour le soutenir ? » (Job 38, 4-6). Le symbolisme sera complet, si l'on y ajoute cette invocation d'un texte liturgique : « O Toi, le divin *Couvreur* de la voûte céleste... » (10).



Le texte de Job évoque la splendeur du monde primitif. Celui-ci a été gâté par le péché. Mais Dieu a décidé de le reconstruire. Et ce monde nouveau, en devenir, c'est l'Église, celle de la terre et celle du ciel. L'Église, c'est la Cité Sainte, le « chef-

d'œuvre » de l'Artisan divin : « C'est Dieu qui bâtit Jérusalem » (Ps. 46). Dieu, nous apprend l'Écriture, est le maître d'œuvre de la cité spirituelle : « Par la foi, Abraham demeura comme étranger sur la terre qui lui avait été promise, car il attendait la cité aux fondements éternels dont Dieu est *l'Architecte et le Maçon* » (Hébr. 11, 9-10). Cette cité, c'est le Christ qui est venu la fonder sur terre, et Lui aussi S'est présenté comme Architecte, lorsqu'il a dit à Simon : « Tu es Pierre, et sur cette pierre *Je bâtirai Mon Église...* » (Mt, 16, 18).

L'Église de pierre étant le symbole de l'Église spirituelle, toute la liturgie de la pose de la première pierre et celle de la Dédicace est un développement des thèmes constructifs groupés autour de l'image de la Jérusalem céleste, et parmi lesquels nous retrouvons à chaque pas celui de l'Architecte divin. Et ceci remonte à la plus haute antiquité chrétienne. Eusèbe nous raconte comment St Paulin construisit la grande basilique de Tyr. Il nous dit que le Verbe, grand Ordonnateur de toutes choses, S'est fait Lui-même sur terre une copie de l'Archétype céleste qui est l'Église des premiers-nés dans le ciel, la Jérusalem d'En-Haut, la Montagne de Dieu et la Cité du Dieu vivant (11).

Cette dimension du symbolisme ne doit pas nous en faire oublier une autre : celle du rapport temple-cosmos, car elle aussi appartient à la

même perspective spirituelle. L'édification d'une église est assimilée par la liturgie à l'œuvre de la Création. C'est ainsi que les lectures de la longue vigile qui précède la consécration, au rite copte, commence par le récit de la Création, au livre de la Genèse, pour s'achever sur celle de l'apparition de la Jérusalem céleste, au livre de l'Apocalypse, tandis que les lectures intermédiaires rappellent l'érection du bétyle de Jacob et les prescriptions divines relatives aux différents temples dont nous avons parlé plus haut. Cette série de lectures sacrées à ce moment-là vise à nous faire comprendre que la construction d'une église est un don de Dieu s'insérant dans toute l'Économie du salut et l'Économie du monde (12). Un texte magnifique du rite byzantino-slave de la Dédicace dit, dans le même sens : « Vous, le divin Couvreur de la voûte céleste, Seigneur, et le Bâtisseur de l'église... par un ordre vous avez dressé la terre sur le néant... affermissez votre église sur la pierre inébranlable de vos commandements, ô Christ seul bon et ami des hommes » (13).

Le rituel romain de la pose de la première pierre d'une église, fidèle à tous les rituels traditionnels, d'ailleurs, stipule que l'officiant agit à la place de Dieu. En vertu de quoi ce rituel met en œuvre le texte d'Isaïe 28, 16, repris par St Pierre : « Voici que Je pose en Sion une pierre angulaire, choisie, précieuse, et celui qui met en elle sa confiance

ne sera pas confondu » (I Pierre 2, 4-8). St Paul, de son côté, nous enseigne : « C'est en Lui (le Christ) que tout édifice bien ordonné s'élève pour former un peuple saint dans le Seigneur : c'est en Lui que vous êtes édifiés » (Éph. 2, 20-22). Voici encore, dans le même rituel, une oraison qui restitue au Christ le soin de bâtir : « Seigneur Jésus-Christ, qui es la pierre angulaire détachée de la montagne sans aucun secours humain, affermis cette pierre qui doit être placée en Ton Nom ; Tu es le Principe et la Fin, c'est par ce Principe que Dieu le Père a tout créé au commencement ; sois, nous T'en prions, le principe, le développement et l'achèvement de cette œuvre... » (14).

La pierre détachée de la montagne est une image du Messie qui vient de l'Ancien Testament (Dan., 34-35). Elle est reprise dans une hymne de la Fête de la Dédicace, au rite romain, chantant le Christ pierre angulaire qui fait se rejoindre les deux cités :

Des hauteurs de l'Olympe
Le Fils du Père souverain,
Pierre détachée de la montagne
Et tombant sur la terre,
A fait se rejoindre par les angles
La demeure d'En-haut et la demeure d'ici-bas (15).

La construction de l'église de pierre est évidemment le symbole de la construction de l'Église spirituelle, de la croissance du Corps mystique, du Christ total. Cette croissance était définie déjà en termes d'architecture par St Paul dans le texte cité plus haut (voir encore : Col. 2, 7 et Éph. 4, 7-13). Une des premières œuvres de la littérature chrétienne, le *Pasteur* d'Hermas (IIe siècle) représente le développement de l'Église sous l'allégorie d'une grande tour construite avec des pierres qui sont les saints, c'est-à-dire les baptisés (16). Cette image des pierres vivantes est une image révélée, elle vient de la Ire Épître de St Pierre : « Approchez-vous, dit-il, de Lui, la Pierre vivante, rejetée par les hommes, il est vrai, mais choisie et précieuse devant Dieu ; et, comme des pierres, vivantes, formez vous-mêmes un édifice, un temple spirituel... » (I Pierre 2, 4-5). Mais, en vérité, ce n'est pas nous-mêmes qui formons l'édifice, mais le Christ, à la fois objet et sujet de la construction, Pierre vivante et Architecte ; c'est Lui qui nous dispose, nous aussi pierres vivantes, pour nous faire entrer dans le Temple ecclésial. C'est le sens d'une autre oraison du rituel : « Dieu qui, de tous les saints réunis, élève un temple à Ton éternelle Majesté, ajoute de nouvelles pierres à cet édifice spirituel, afin que, fondé par Ton ordre, il se parachève par l'effet de Ta Bonté » (17).

Mais la figure de l'Artisan divin se développe

plus nettement dans une hymne liturgique à la gloire du Temple céleste, de la Jérusalem d'En-Haut : ici l'Architecte est aussi le tailleur de pierres qui nous transforme, de pierres brutes, en pierres cubiques capables d'occuper une place dans l'édifice :

Céleste Cité de Jérusalem,
Bienheureuse vision de paix,
Qui, bâtie de pierres vivantes,
T'élèves jusqu'aux astres
Et, comme une épouse, es entourée
De milliers et de milliers d'anges...

Sous les coups du ciseau salutaire
Que frappe à coups redoublés
Le marteau de l'Ouvrier, les pierres
Se polissent et composent cet édifice :
Bien jointoyées,
Elles s'élèvent jusqu'au faîte (18).

St Augustin a longuement développé, dans son *Traité sur les Psaumes* et ses *Sermons*, les thèmes condensés dans la dernière strophe de cet hymne. C'est, dit-il, par l'intermédiaire de Ses ministres que le Christ taille les pierres vivantes : « Les pierres sont extraites de la montagne par les prédicateurs de la vérité, et elles sont équarries pour pouvoir entrer dans l'édifice éternel. Il y a présentement beaucoup de pierres entre les mains

de l'Ouvrier : fasse le ciel qu'elles ne tombent pas de Ses mains, afin de pouvoir, une fois leur taille achevée, s'intégrer à la construction du temple, c'est-à-dire de Jérusalem « bâtie comme une cité » et dont le fondement est le Christ Lui-même » (19). Ailleurs, il nous offre une exégèse allégorique des différents gestes du maçon qui extrait et polit la pierre. L'édifice spirituel, dit-il, s'élève lorsque les croyants se réunissent dans le Christ : « Leur acte de foi, c'est en quelque sorte l'extraction de la pierre : leur catéchèse, leur baptême, leur formation, ce sont, en somme, l'équarrissage, l'ajustage, le nivellement ». Mais qu'est-ce qui unira les pierres, en fera ces pierres « bien jointoyées » de l'hymne ? Un ciment, et ce ciment, c'est l'Amour : « Les croyants ne deviennent la Maison du Seigneur que s'ils sont unis par l'Amour » (20).



A travers tous ces textes scripturaires, liturgiques et patristiques, on voit se dessiner toute une conception architecturale de l'histoire chrétienne.

Le déroulement de cette histoire apparaît comme la construction spirituelle du monde nouveau, de la Jérusalem nouvelle, œuvre de tous sous la direction du Grand Architecte. Elle se déroule en trois phases. Dans la première, le Christ vient sur terre poser la première pierre ou pierre de fondation qui,

en fin de compte, n'est autre que Lui-même. Dans la deuxième phase, sur ce fondement, dont le substitut visible est Simon-Pierre, le Temple se construit avec les pierres vivantes que sont les croyants. Enfin, dans la troisième phase, l'édifice se terminera par la pose de la pierre angulaire, ou clé de la voûte, qui est encore le Christ, Principe et Fin, Alpha et Oméga (21). Alors tout l'édifice subira une transmutation glorieuse : les pierres devenant précieuses et resplendissantes sous la Lumière divine, la Ville céleste apparaîtra dans toute sa splendeur, qui arrachait ces accents éperdus à Épiphane de Salamine : « O paradis du Grand Architecte, Cité du Roi saint, Fiancée du Christ, immaculée, Vierge très pure, promise dans la Foi à l'unique Époux, tu rayonnes et tu brilles comme l'aurore ! » (22).

VII

LE « FILS DU CHARPENTIER »

Jésus est appelé dans l'Évangile « le fils du charpentier (Joseph) » (Matthieu 13, 55) et « le charpentier » (Marc, 6, 3) (1).

Cette désignation doit retenir l'attention, car elle est de la plus haute importance. Sans doute est-il possible de l'expliquer très simplement par le contexte où elle s'insère, puisqu'il s'agit des propos des gens de Nazareth murmurant contre Jésus qui vient de parler dans la synagogue de sa ville natale : « N'est-ce point là, disent-ils, le fils du charpentier ? » Mais toute parole de l'Écriture, outre son sens obvie, en recèle un plus profond, car elle a nécessairement une portée universelle, étant la parole de Dieu. Au surplus, celui qui est un peu

au courant des modes d'expression des Écritures sacrées, sait bien que, parfois, un enseignement important peut fort bien prendre appui sur une base apparemment précaire. Par ailleurs si, même dans la vie d'un homme ordinaire, rien de ce qui arrive n'est dû au hasard, à plus forte raison dans la vie du Christ tout devait-il avoir un motif profond de se manifester. Si donc Jésus a choisi, pendant sa vie cachée, d'exercer le métier de charpentier dans l'atelier de Joseph, cela doit nécessairement avoir un sens. Ce métier de charpentier, si proche de celui de l'architecte et du maçon que nous venons d'étudier, exprime encore à sa manière la fonction et la mission du Christ comme Verbe créateur et comme Rédempteur.



Ce symbolisme, une fois de plus, appartient au domaine sacré universel.

Comme il y a des dieux architectes, il y a des dieux charpentiers. Dans les deux cas, il s'agit de dieux créateurs, le processus cosmogonique étant assimilé à l'art de construire, qui fait appel aussi bien à la technique de la pierre qu'à celle du bois. Cette technique du bois, inséparable de l'architecture, est utilisée également par d'autres arts, tels que la construction des navires, la fabrication des meubles ou la statuaire.

Dans la mythologie nordique, Dieu, pour créer l'homme, anime une matière nommée *tre*, mot qui signifie « bois » ou « arbre » (*tree* en anglais) (2). De même aux Indes ; d'après les Védas, le monde est créé à partir du bois par le Charpentier divin (3). Celui-ci est tantôt Tvashtri, tantôt Vishvakarman ; il porte d'ailleurs différents noms fonctionnels : « artisan universel » (4), « façonneur des choses », « celui qui moule les formes » (5), « architecte céleste » (6) et, plus spécialement, « charpentier ». Comme tel, c'est lui qui assemble et adapte les différentes pièces du cosmos (7) ; on le représenta au milieu de ses ouvriers ; quand il s'unit à sa *shakti* ou énergie créatrice, « le monde entier s'assemble » comme les pièces d'une charpente qui, de simples poutres, deviennent une maison (8).

A un niveau moins élevé, le héros divin ou le prophète qui a pour mission, non de créer, mais de rénover le monde, est souvent aussi fils de charpentier ou charpentier lui-même. Ainsi, d'après une légende répandue chez les Arabes, mais d'origine juive (9), Tharé, père d'Abraham, héritier de l'orthodoxie traditionnelle et fondateur du peuple d'Israël, était un artisan habile à tailler les chevilles et les images divines. Il était donc menuisier et sculpteur. Noé, fondateur d'un monde régénéré après la castastrophe du déluge, est le charpentier de l'Arche ; nous y reviendrons. Tammouz, plus connu sous le nom d'Adonis,

héros divin des Phéniciens, avait pour père Kinyras, un charpentier qui passait pour avoir inventé le marteau, le levier et les toitures ; Adonis lui-même est appelé indifféremment « fils du charpentier » et « charpentier » (10).

Le cas d'Adonis, très intéressant, appelle une mise au point. On a souvent établi un parallèle entre le mythe d'Adonis et l'histoire de Jésus. En un certain sens, il n'y a pas lieu de le récuser. Qu'on nous entende bien ; il n'est, certes, pas question d'adopter le point de vue de la critique rationaliste qui cherche à expliquer le « mythe » de Jésus par des survivances d'autres mythes antérieurs. C'est un point de vue, non seulement inadmissible pour un chrétien, mais encore irrecevable pour qui a le sens de la véritable science des religions. Cela dit, il faut se souvenir qu'il y a, dans le christianisme, d'une part les dogmes et, d'autre part, la formulation des dogmes. Cette formulation se fait nécessairement dans les Saintes Écritures grâce à des images et à des symboles ; et ces derniers ne sont pas n'importe quelles images et n'importe quels symboles. Ce sont des symboles et des images *sacrées* qui peuvent et même, d'une certaine façon, doivent être les mêmes dans la christianisme et dans d'autres religions, puisqu'il s'agit d'images fondamentales et universelles et qui appartiennent à la Révélation orthodoxe primordiale, quelles que puissent en être parfois les déformations. Ainsi,

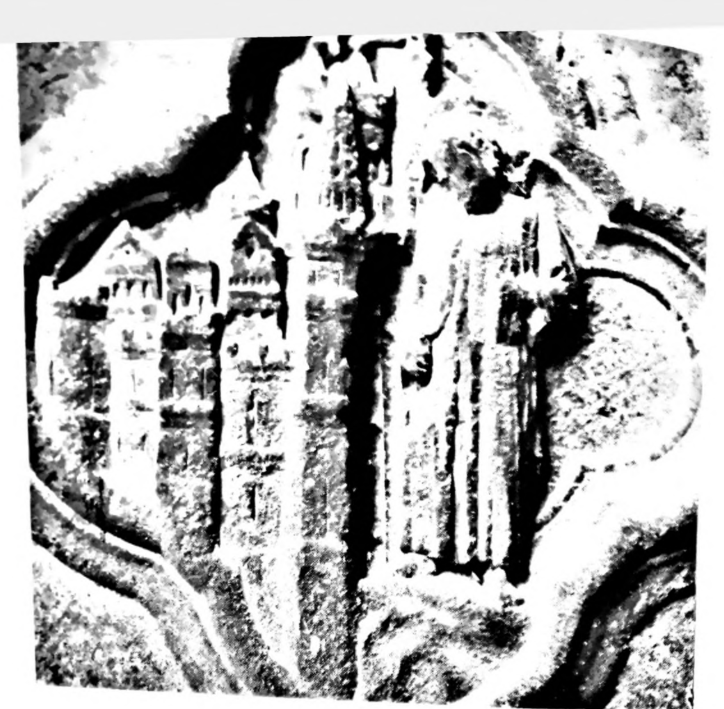
CATHÉDRALE DE LAON.

" ... Le livre de tous les secrets de la Création, le livre vivant que ne cesse d'écrire le divin Scribe qui a « les paroles de la vie éternelle » ". ▶



" L'araignée peut être choisie comme un symbole de la divinité, du fait qu'elle façonne sa toile de sa propre substance, ainsi que Dieu crée le monde .../... à partir des idées et suivant l'Archétype contenus en son Esprit ".

▼



CATHÉDRALE
D'AMIENS

" La construction de l'Église de pierre est e[...] symbole de la construction de l'Église spirituelle de la croissance du Corps mystique, du Christ total ".

◄

CA[...]ÉDRALE
D'A[...]ENS

" Ici [...] Christ apparaît sous [...]s traits d'un guerrie[...] aux proportions giganté[...]ques, un guerrier cosmique engagé dans une bataille universelle".

▼

CATHÉDRALE
D'AMIENS

" Ici, l'Architecte est aussi le tailleur de pierres qui nous transforme, de pierres brutes, en pierres cubiques capables d'occuper une place dans l'édifice ... " (page 85)
" ... mais qu'est-ce qui unit les pierres ? Un ciment, et ce ciment, c'est l'amour ".

▶



CATHÉDRALE
DE LAON

" La fin ultime de toute créature [qui est] par la voie spirituelle de sortir de la multiplicité pour rentrer dans l'Unité, de quitter la manifestation pour retourner à son principe, d'abandonner le Temps pour l'Éternité ".

▼





▲ CATHÉDRALE DE LAON

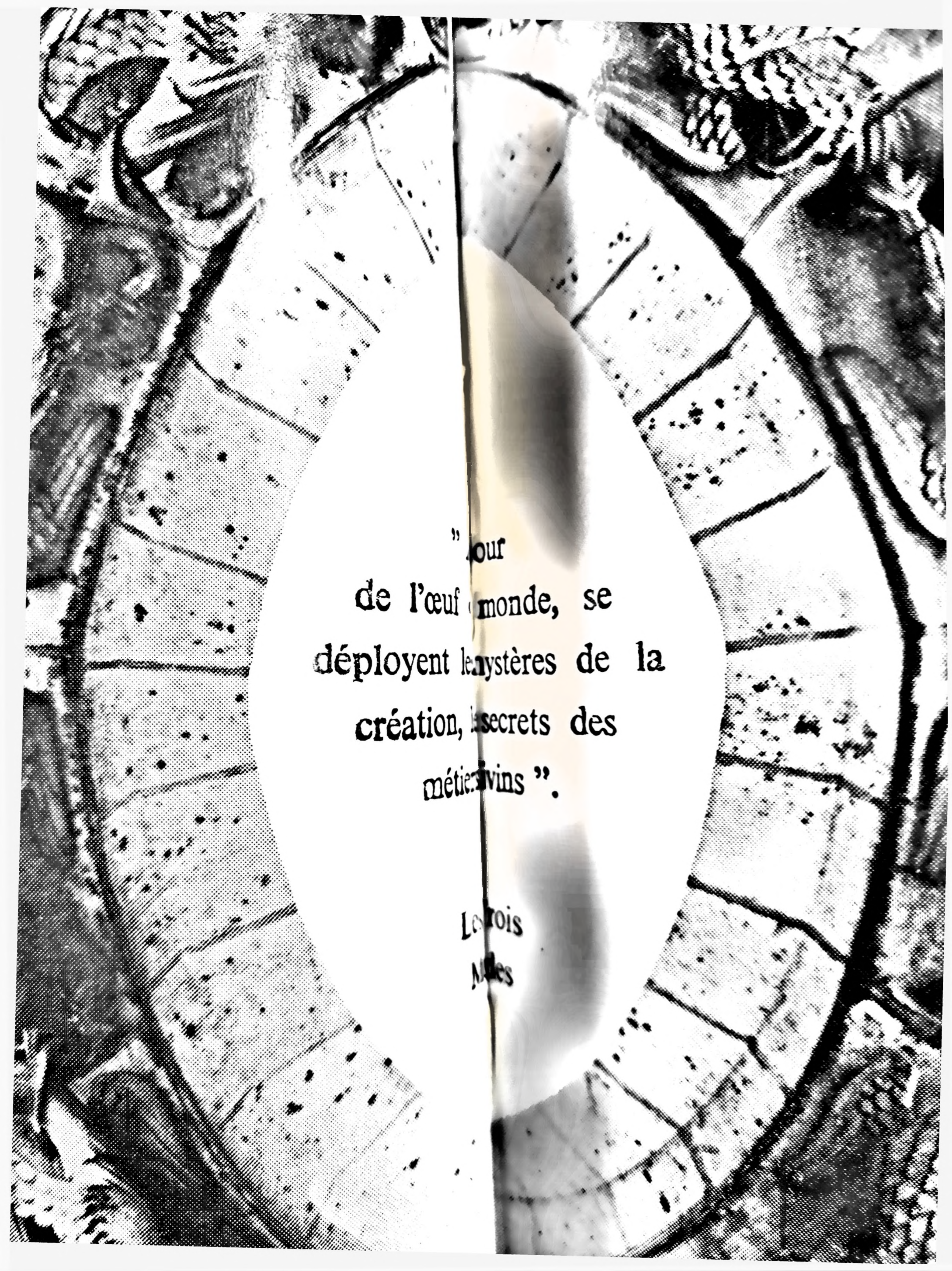
" Le geste du modelage reproduit, à son niveau, le processus de la création, qui se définit, ontologiquement, comme la descente de la forme dans la matière, l'empreinte de l'essence dans la substance ".





our
de l' monde, se
déployer mystères de la
créatio secrets des
vins ".

rois
les


" our
de l'œuf monde, se
déployent le ystères de la
création, secrets des
métie vins ".
Le rois
M es



CATHÉDRALE D'AMIENS

" ... la construction spiri-tuelle du monde nouveau, de la Jerusalem nouvelle, œuvre de tous sous la direction du Grand Architecte ".

◄

CATHÉDRALE DE LAON

" ... la comparaison de l'homme avec un arbre planté dans le Jardin de Dieu, à commencer par l'Homme-Dieu assimilé à l'Arbre de Vie ".

►

CATHÉDRALE DE LAON

" Tous les métiers sont des imitations de Dieu qui agit sans cesse, parce qu'il crée sans cesse le monde ".

◄

CATHÉDRALE
D'AMIENS

" Le monde peut être regardé comme un jardin, et le Dieu créateur comme le jardinier qui l'a conçu, dessiné, réalisé, planté à l'origine et dont la Providence continue de prendre soin dans le cours du temps ",

▶





CATHÉDRALE DE LAON

" Dieu a jeté son filet et son lasso sur toutes les créatures, en sorte qu'on peut le trouver et le connaitre dans chacune d'elles (Maitre Eckhart).

◀





CATHÉDRALE
D'AMIENS

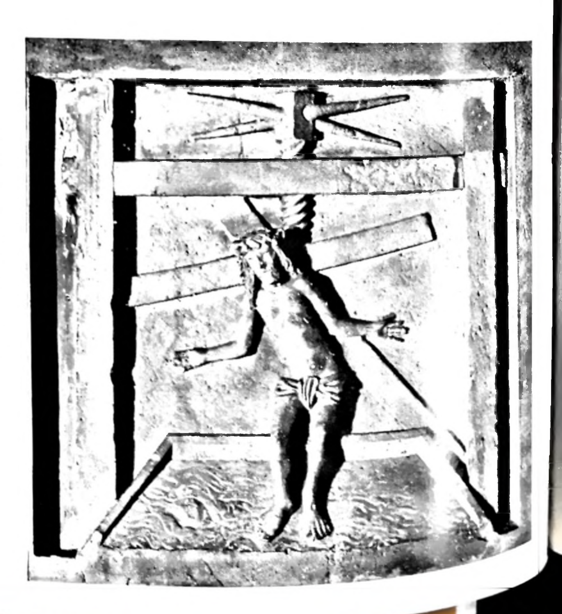
" Il est devenu Lui-même graine et épi, et le don qu'Il offre, c'est Lui-même comme nourriture ".

◀

ÉGLISE
SAINT-NICOLAS
D'HAGUENAU

" Le Christ, grappe mystique, broyé par le Vigneron céleste dans la Passion, nous donne son Sang, et le Vin qu'il nous offre ... /... est vraiment le breuvage d'immortalité ".

▶



c'était l'opinion de nos premiers Pères que certains héros, même païens, pouvaient bien, dans le plan de Dieu, préfigurer Notre Seigneur Jésus-Christ. Personne ne nous empêche donc de considérer sous cet angle la légende d'Adonis, « fils du charpentier » (11).

***

Le métier artisanal hérité de Joseph et exercé par Jésus exprime donc à sa façon, le sens de Son activité divine et de Sa fonction terrestre.

Jésus est « fils du charpentier » Joseph qui, en tant que père terrestre du Christ, est un reflet du Charpentier divin, du Père céleste. Mais Jésus est Lui-même charpentier et, sous cet aspect, il se montre comme le créateur du monde et comme le rénovateur de ce monde par Son Église.

La matière que le charpentier utilise dans son travail est le bois ; Jésus, le Charpentier cosmique, comme Verbe créateur, travaille le Bois, c'est-à-dire la Matière Première d'où sort le monde entier. Il est remarquable, en effet, qu'en de nombreuses traditions le mot qui désigne le *bois* serve également à désigner la *matière* en général : en grec *hylé*, en latin *materies* (d'où le français *matière* et l'espagnol *madera*, « bois »), en hébreu *e'tz ;* en égyptien *khet* exprime à la fois l'idée de bois et celle d'objet, de « chose » (12). De même l'arbre, qui donne son



bois, est une image bien connue du monde. Dans toutes les traditions il existe un Arbre cosmique, symbole de la Création intégrale considérée comme un organisme vivant et structuré suivant les deux axes, vertical et horizontal, matérialisés par le tronc et les branches. Le schéma de cet arbre n'est autre que la Croix.

Le bois que travaille le charpentier Jésus, c'est le bois de la Croix. La croix est la figure essentielle de toute charpente et de toute architecture, en tant qu'elle exprime les coordonnées de l'espace (13). Le bois de la croix est l'Arbre cosmique (14) d'où le Charpentier divin tire le monde, et l'arbre de la croix comme tel est le schéma spirituel selon lequel le Charpentier Jésus reconstruit le monde, bâtit le monde nouveau.

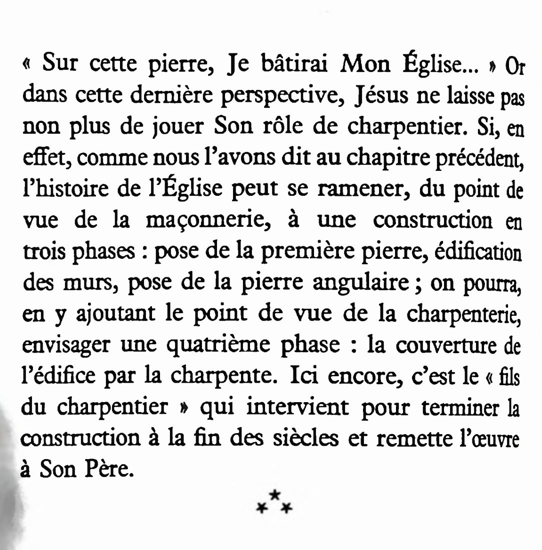
Ce monde nouveau, c'est l'Église, souvent comparée à un navire dont le « type » biblique est l'Arche, œuvre du Charpentier Noé. Or Noé est une figure du Christ, comme l'Arche est une figure de l'Église. C'est là un thème largement développé dans la littérature patristique : « Notre Seigneur est notre Noé, dit Origène, à qui le Père a ordonné à la fin des temps de faire une arche » (15). Origène met d'ailleurs en relation les trois dimensions de l'arche, longueur, largeur et hauteur, avec celles de la Croix suggérées par le célèbre passage de l'Épître aux Éphésiens (3, 18).

Tantôt, la croix est le mât du navire de l'Église,

comme dans cette hymne de Carême : « Jésus Sauveur, notre navire, dont la Croix est le mât, a déjà traversé la plus grande partie de la carrière des jeûnes... » (Triodion lundi 4e sem. de Carême); tantôt, conformément à l'interprétation d'Origène et par une métonymie analogue à celle des auteurs classiques et très significative, l'Arche elle-même est assimilée à l'Arbre de la Croix : « Ayant à traverser les flots de la mer orageuse du siècle, nous montons avec confiance sur le Bois de la Croix, et nous livrons les voiles de notre foi au souffle favorable de l'Esprit Saint » ; « Sur le Bois de Ta Croix, l'Église traverse sans sombrer la mer du siècle » (16) ; « Arbre altier..., pour ce monde naufragé tu es l'Arche qui le ramène au port, marqué du sang précieux qui a coulé du corps de l'Agneau » (Hymne du Vendredi saint *Pange lingua*).

Inversement, l'Arche est appelée Bois, *lignum ;* comme la Croix elle est le *lignum vitae* ou *arbor vitae*. D'elle il est dit dans l'Écriture : *Benedictum est lignum per quod fit justitia* (Sag. 10, 4 ; 14, 7), « il est béni le Bois qui a produit la Justice », car elle condamne le monde, sauve le juste Noé et annonce la Croix rédemptrice.

La fabrication de l'Arche ressortit à l'art de charpenterie et, par là, se rattache au « métier » de Jésus. Mais l'édification de l'Église relève aussi, on l'a vu, de l'art de maçonnerie, perspective dans laquelle Jésus apparaît comme architecte et maçon :



« Sur cette pierre, Je bâtirai Mon Église... » Or dans cette dernière perspective, Jésus ne laisse pas non plus de jouer Son rôle de charpentier. Si, en effet, comme nous l'avons dit au chapitre précédent, l'histoire de l'Église peut se ramener, du point de vue de la maçonnerie, à une construction en trois phases : pose de la première pierre, édification des murs, pose de la pierre angulaire ; on pourra, en y ajoutant le point de vue de la charpenterie, envisager une quatrième phase : la couverture de l'édifice par la charpente. Ici encore, c'est le « fils du charpentier » qui intervient pour terminer la construction à la fin des siècles et remette l'œuvre à Son Père.

⁂

Il importe de cerner de plus près ce rapprochement.

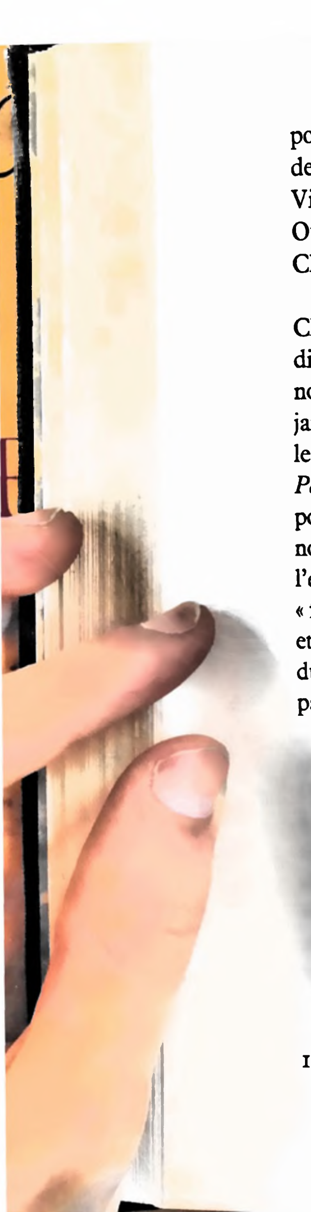
Il y a analogie entre le rôle joué, en maçonnerie, par la pierre angulaire ou clé de voûte qui, réunissant les portants d'arc, permet à tout l'édifice de « tenir », et celui de la poutre verticale indispensable à l'assemblage de tous les éléments de la charpente du toit. De plus, l'une comme l'autre se situe sur l'axe vertical qui ordonne tout l'édifice en hauteur et qui se confond symboliquement avec l'Axe du monde et la poutre verticale de la Croix, ce qui est tout un (17).

Or, à cette analogie dans les fonctions corres-

pond un parallélisme frappant entre ce que dit de la pierre angulaire l'Écriture et ce que dit de la poutre de la Croix la légende médiévale du Bois de vie. Celle-ci fait venir le bois de la croix de la semence, transmise par Seth, de l'Arbre de Vie de l'Eden. Elle raconte que l'arbre issu de cette semence permit de faire une poutre que Salomon plaça sur le chantier du temple. Mais un maître-charpentier dit que *ce bois n'était bon à rien et il le jeta en un fossé plein de boue*. La poutre fut sauvée, néanmoins, et enterrée à l'endroit de la piscine probatique où on la découvrit au moment de la Passion pour en faire la Croix du Christ (18).

On voit immédiatement le parallèle avec la pierre angulaire, pierre d'abord « rejetée des bâtisseurs », mais qui « est devenue le sommet de l'angle » (Matth. 21, 42). Jésus, en ce passage de l'Évangile S'assimile Lui-même à la Pierre angulaire, couronnement de l'édifice, point supérieur du pilier axial et « porte du ciel ». Analogiquement, la maîtresse poutre de la Croix n'est-elle pas le Christ, elle aussi ?

Nous voici ramenés en face d'un schéma sacré souvent rencontré, où le sujet et l'objet sont interchangeables. Le Christ est architecte et maçon du monde et de l'Église, mais il est aussi la pierre angulaire, tout comme, dans le sacrifice, il est à la fois prêtre et victime. Ici, il est en même temps le charpentier et la poutre de la charpente, cette



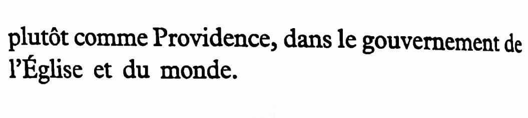
poutre qui n'est autre que l'Arbre de Vie : « L'Arbre de Vie, dit Honorius d'Autun, c'est la Sagesse, la Vie des âmes ; cet arbre, ce bois, c'est le Christ... Ou bien, c'est la Croix qui porte le Christ. Le Christ est, à juste titre, comparé à un arbre » (19).

Ainsi, par Sa mort sur la Croix, le Christ-Charpentier purifie de Son sang le Bois, c'est-à-dire la Substance universelle et Il lui insuffle à nouveau le principe de vie : « De l'eau avec du sang jaillit de Sa plaie, et la terre, l'océan, les astres, le monde sont lavés par ce fleuve divin » *(Hymne Pangue lingua) ;* puis Il dresse vers le ciel la poutre de l'Arbre de vie, comme l'axe du monde nouveau et le mât de l'Arche ecclésiale qui, tel l'échelle de Jacob, relie la terre au ciel. Ainsi, le « fils du charpentier », qui est aussi « fils de David » et « fils du Roi », réalise-t-il en plénitude la parole du Prophète : *Regnabit a ligno Deus*, « Dieu régnera par le Bois ».

VIII

PASTOR ET NAUTA

Dans la « prophétie des Papes » dite « de Malachie », le devise attribuée à S.S. Jean XXIII est : *Pastor et nauta*, c'est-à-dire : Pasteur et pilote. Nous n'avons nullement l'intention de discuter ici de la valeur qu'il convient d'accorder à cette « prophétie » (1) ; nous pensons seulement que, prise en elle-même, la formule *Pastor et nauta* convient parfaitement au Pape, quel qu'il soit, parce qu'elle résume deux fonctions pontificales qui sont les reflets ici-bas de deux fonctions divines, de deux « métiers » divins, très proches l'un de l'autre, d'ailleurs, et qui manifestent la puissance de Dieu, non comme Créateur, mais


plutôt comme Providence, dans le gouvernement de l'Église et du monde.



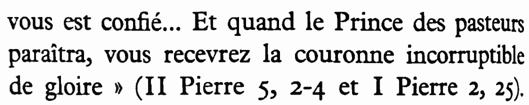
Le thème du Bon Pasteur est bien connu. Il ne sera pourtant pas inutile de rappeler les principaux textes qui jalonnent son développement dans l'Écriture depuis l'Ancien Testament jusqu'à Jésus, si nous voulons ensuite comprendre toute la profondeur de ce symbolisme en même temps que son parallélisme avec celui du navigateur.

Le Seigneur, dans les Psaumes, est le « berger d'Israël » : « Berger d'Israël, prête l'oreille, Toi qui mènes Joseph comme un troupeau » (Ps. 79). Le psaume 22 est une admirable bucolique sacrée ; l'auteur inspiré trouve là des accents pleins de suavité pour traduire la confiance et la joie parfaites du croyant : « Le Seigneur est mon berger, je ne manque de rien ; sur des prés d'herbe tendre il me parque... » Le thème s'amplifie chez les prophètes : Isaïe (39, 11), Jérémie (31, 11), Ezéchiel (34, 23), Michée (7, 14), Zacharie (11, 4) : « Celui qui a dispersé Israël le rassemblera et le gardera comme un pasteur garde son troupeau dit Jérémie. Et, dans un long chapitre Ezéchiel développe et réunit à peu près tous les éléments de ce thème que nous retrouverons dans les Évangiles : le pasteur rassemble les brebis dispersées, les ramène

sur leurs terres, les fait paître sur les montagnes de l'Éternel, sur des verts paturages et près des ruisseaux, enfin il recherche la brebis blessée et la soigne. C'est déjà le portrait que le Christ Se plaira à nous laisser de Lui-même : « Je suis la Porte des brebis... Je suis la Porte : si quelqu'un entre par Moi, il sera sauvé ; il entrera, il sortira, il trouvera des pâturages... Je suis venu pour que les brebis aient la vie et qu'elles soient dans l'abondance... Je suis le Bon Pasteur ; le Bon Pasteur donne sa vie pour ses brebis... Je connais Mes brebis et mes brebis Me connaissent... Je donne Ma vie pour Mes brebis. J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie ; il faut aussi que je les conduise ; elles entendront Ma voix et il y aura une seule bergerie et un seul Berger » (St Jean, 10, 1-16. Cf. la parabole de la brebis perdue) (St Luc, 15), et la scène des brebis et des boucs au Jugement dernier (St Mat. 25).

Quand Jésus aura quitté ce monde, c'est Pierre, son « vicaire » qui sera le bon pasteur. C'est pourquoi l'une des intronisations de Pierre comme Chef de l'Église a pris la forme d'une collation du titre de pasteur. Par trois fois, Jésus lui demande : « Pierre, M'aimes-tu ? », et à chaque réponse affirmative de l'Apôtre, Jésus lui dit : « Pais mes agneaux... pais mes brebis » (St Jean 21, 15-17) (2).

Plus tard Pierre, à son tour, dira aux autres évêques et aux prêtres : « Paissez le troupeau qui



vous est confié... Et quand le Prince des pasteurs paraîtra, vous recevrez la couronne incorruptible de gloire » (II Pierre 5, 2-4 et I Pierre 2, 25).

Il n'est guère étonnant que, chez un peuple nomade, au moins d'origine, comme le peuple juif, l'état de pasteur ait été tellement valorisé. D'ailleurs le berger, qui est toujours un semi-nomade, a l'âme ouverte à la contemplation et, en principe, est plus près de Dieu que le sédentaire et le citadin, parce qu'il est moins attaché à ce monde. On notera, à cet égard, qu'Abel, le juste, était berger, tandis que Caïn était agriculteur, et que c'est à des bergers qu'a été faite la première annonce de la Nativité.

⁂

Le symbolisme nautique revêt dans le Nouveau Testament, une importance aussi grande que le symbolisme pastoral. Il se développe suivant trois directions : la marche sur les eaux (St Jean 6, 14-21 ; St Matt. 14, 24-33), la pêche, le navire et le voyage. Nous ne retiendrons ici que ce dernier thème.

La barque du pêcheur où Jésus monte avec Ses disciples fait partie du « paysage » évangélique, dont elle est une des principales composantes. Le passage le plus important est sans doute celui de la tempête apaisée : « Jésus entra dans la barque avec Ses disciples. Et voici qu'une grande agitation se fit dans la mer, de sorte que les flots couvraient

la barque. Lui, cependant dormait, Ses disciples, venant à Lui, L'éveillèrent et lui dirent : Seigneur, sauve-nous, nous périssons ! Jésus leur dit : Pourquoi craignez-vous, hommes de peu de foi ? Alors, Il Se leva, commanda aux vents et à la mer, et il se fit un grand calme » (St Matt. 8, 23-27).

St Augustin, commentant ce texte, en dégage le sens spirituel « La barque, dit-il, c'est l'Église ; la mer déchaînée, c'est le monde où nous vivons » (3). Mais l'exégèse est plus ancienne ; elle appartient à Hippolyte de Rome, qui est plus précis : « La mer, c'est le monde ; l'Église, comme un navire, est secouée par les flots, mais non submergée. Elle a, en effet, un pilote expérimenté, le Christ », aux *Constitutions apostoliques*, etc... (4).

On voit apparaître ici le thème du dieu pilote, tandis que dans le récit évangélique, ce n'est pas le Christ, mais Pierre et les disciples qui commandent la manœuvre, cependant que Jésus dort. Rien là de contradictoire, cependant : c'est bien Pierre, en effet, qui est le pilote de l'Église, visiblement ; mais il l'est « au Nom de Dieu », et c'est finalement le Christ qui mène l'Église, mais invisiblement ; le sommeil de Jésus dans la barque symbolise cette « activité non-agissante » qui est celle de Dieu.

La barque de Pierre, la barque de l'Église, a, dans l'Écriture, un illustre antécédent qui est l'Arche de Noé, et l'on ne compte pas, dans la



tradition des Pères, les rapprochements faits entre ces deux navires, d'une part, et, d'autre part, entre la mer déchaînée de l'Évangile (= le monde), et le déluge destructeur. « L'Arche de Noé a été la préfigure de l'Église », dit St Jérôme (5). L'Église est bien, en effet, l'*arca salutis*, l'Arche du salut ; la Préface de la messe de la Dédicace reprend cette idée en l'appliquant à la fois au temple de pierre et à l'Église spirituelle : « Elle est l'Arche qui nous sauve du déluge de ce monde et nous fait entrer dans le port du salut » (6). Dans la même perspective, on a parfois établi un parallèle entre le Christ et Noé. Le Christ, selon Origène, est « le Noé désigné par le Père pour faire l'Arche de bois équarri et lui donner des mesures pleines des mystères célestes... » (7).



Quoi d'étonnant, si les images du pasteur et du pilote ont été universellement adoptées pour être les emblèmes du roi, du chef, dans la mesure même où ces derniers sont les « lieutenants de Dieu » sur terre ? Homère, Pindare, les Tragiques et Platon appellent le roi « le pasteur des peuples ». Isaïe lui-même dit que Cyrus est « le berger de l'Éternel » (44, 28). Quant au mot qui nous sert à désigner l'administration de la société, le mot « gouverner », il vient du latin *guberno* (grec : *kyberno*) qui

exprime d'abord le pilotage du navire. En grec, le pilote se dit : *kybernétès*. « Celui qui pilote un navire, dit Jamblique, représente la force qui gouverne le monde, c'est-à-dire le Soleil divin » (8). La même image se retrouve dans l'*Iliade* où Zeus apparaît comme le « pilote suprême », *hypsizygos* (9). On comprendra, dès lors, que dans l'initiation royale, en Grèce, aient trouvé place une traversée de l'eau à la nage et sur une barque (10) et, d'autre part, une garde des troupeaux. Philon était tout à fait dans cette ligne de pensée lorsque, écrivant la Vie de Moïse, il faisait cette remarque : « Le soin de garder les troupeaux est une préparation à la royauté » (11). Ces symboles sont transparents, évidents, pour ainsi dire, sur le plan humain et social. Ils n'ont pas moins de valeur et de sens sur le plan divin. Philon encore nous a laissé un magnifique développement sur Dieu berger suprême de l'univers : « La tâche du berger est si haute qu'on l'attribue justement, non seulement aux rois, aux sages, aux âmes d'une pureté parfaite, mais encore au Dieu souverain... De même qu'un troupeau, la terre, l'eau, l'air, le feu, toutes les plantes encore, tous les êtres qui s'y trouvent, les êtres mortels et les êtres divins, la nature du ciel aussi, les révolutions du soleil et de la lune, les mouvements encore et les évolutions harmonieuses de tous les astres, tout cela, c'est Dieu, berger et roi, qui le conduit selon la Justice et la Loi... » (12).

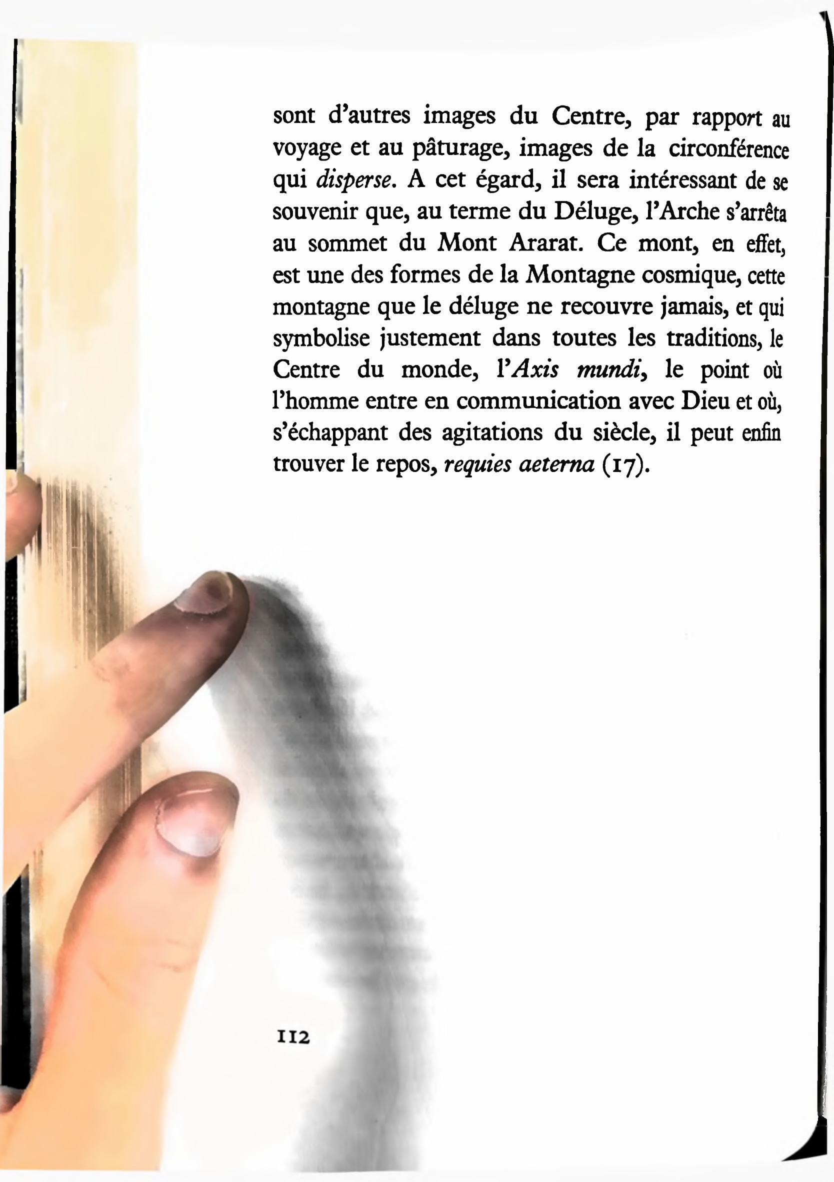


Porphyre, commentant la nage initiatique, dit qu'elle représente le passage à travers l'eau impure du monde pour atteindre le rivage ferme où brille l'éclat de Dieu (13). Un autre ancien, Simplicius, précise parfaitement la signification spirituelle du voyage sur mer : « La mer, on a dit que c'était le symbole du devenir ; le vaisseau, ce serait ce qui transporte les âmes dans le monde du devenir, à savoir le sort et le destin... Le pilote du navire, ce serait Dieu qui dirige et gouverne le Tout... » (14). D'ailleurs, l'on sait que les navigations mythiques, comme le périple d'Ulysse et l'expédition des Argonautes, avaient une signification mystique (15).

On pourra maintenant voir s'éclairer l'un par l'autre les deux symboles : le pasteur est celui qui nourrit, garde, dirige les brebis à travers les dangers ; de même le pilote, sur son navire, abrite les voyageurs et les conduit à travers les périls des flots (= les hommes à travers les périls de la vie). Mais ce n'est pas encore là l'essentiel, que voici : le pasteur *rassemble* ses brebis, il les ramène, les réunit au bercail (cf. *supra* les textes d'Ezéchiel) ; de même le pilote, sur le navire, *réunit* les voyageurs qui, dispersés sur les flots, périraient, et il les guide au port, but du voyage et sécurité après les périls. Dans son sens spirituel le plus évident, cela veut dire que la miséricordieuse Providence cherche à nous guider, au cours de cette vie, vers le « bercail » ou le « port » qui sont aussi le « salut »,

comme dans l'Arche Noé *rassemblait* les vivants pour les *sauver*, de même Il nous rassemble dans Son Église, le vaisseau qui doit aborder au rivage éternel. Ainsi, selon Dante, la fonction du pontife romain, de Pierre sur sa barque, est de guider au port l'humanité « après qu'auront été apaisés les flots de la cupidité insinuante ». Dans leur sens le plus élevé, à rapprocher de cette parole de Jésus : « Qui n'amasse pas avec Moi, dissipe », ces deux symboles désignent la fin ultime de toute créature, qui est de « rassembler ce qui est dispersé », c'est-à-dire par la voie spirituelle, de sortir de la multiplicité pour rentrer dans l'Unité, de quitter la Manifestation pour retourner à son Principe, d'abandonner le Temps pour l'Éternité. C'est ce que traduit bien l'idée de « repos » qui est attachée au bercail comme au port : dans le bercail, les brebis ne courent plus, de même au port le navire cesse d'avancer, et « l'âme qui a Dieu pour berger possède l'Un et l'Unité de qui dépend l'univers et, naturellement, n'a besoin de rien d'autre » (16).

Il existe un autre symbolisme qui va dans le même sens : c'est le symbolisme géométrique du centre et de la circonférence. La circonférence désigne le « monde », c'est-à-dire la « dispersion » de l'être dans tout le contingent, l'action, la vie temporelle, tandis que le centre immobile signifie le retour au Principe, à Dieu, la contemplation, la vie éternelle. Le bercail et le port qui *rassemblent*



sont d'autres images du Centre, par rapport au voyage et au pâturage, images de la circonférence qui *disperse*. A cet égard, il sera intéressant de se souvenir que, au terme du Déluge, l'Arche s'arrêta au sommet du Mont Ararat. Ce mont, en effet, est une des formes de la Montagne cosmique, cette montagne que le déluge ne recouvre jamais, et qui symbolise justement dans toutes les traditions, le Centre du monde, l'*Axis mundi*, le point où l'homme entre en communication avec Dieu et où, s'échappant des agitations du siècle, il peut enfin trouver le repos, *requies aeterna* (17).

IX

LE DIEU PÉCHEUR ET LE DIEU CHASSEUR

A côté de l'association du pasteur et du pilote, un autre couple symbolique se rencontre dans l'Écriture : le dieu pécheur et le Dieu chasseur.

Le premier volet de ce diptyque, qui se rattache évidemment au symbolisme nautique étudié au chapitre précédent, occupe, dans le Nouveau Testament une place aussi importante que l'image du bon Pasteur. C'est sur une scène de pêche que s'ouvre le récit de la vocation des Apôtres, dont quatre sur douze furent des pêcheurs : « Venez, leur dit Jésus, suivez-Moi et Je ferai de vous des pêcheurs d'hommes » (St Marc I, 17). A quoi il faut ajouter le récit des deux pêches miraculeuses

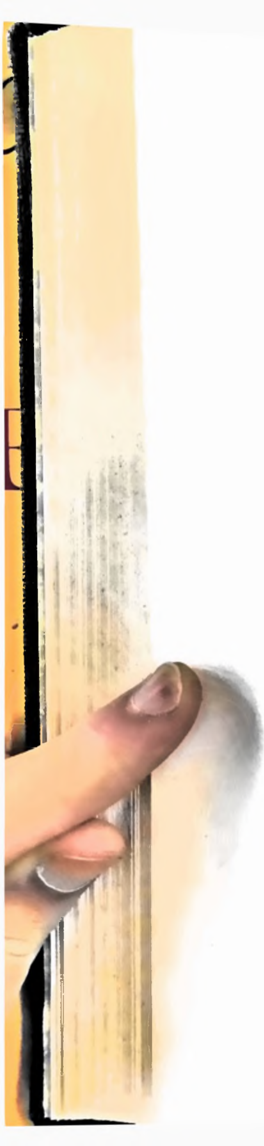


(St Luc 5 ; St Jean 21) et, dans une certaine mesure, la multiplication des sept pains et des deux poissons (St Matthieu 15, 32-39). Ce ne sont donc pas seulement les disciples qui sont pêcheurs d'hommes, mais aussi le Christ Lui-même : Il est, en quelque sorte, le « prince des pêcheurs » comme Il est le « prince des pasteurs » (St Pierre). L'art décoratif des premiers siècles le représente abondamment dans ce rôle. Par exemple, au mausolée des Julii, près de l'emplacement de la basilique constantinienne du Vatican, on voit un Christ assis au bord de l'eau et lançant sa ligne à laquelle un poisson a mordu (1). Ce ne sont pas seulement les fresques et les reliefs, mais aussi les gemmes et les verres gravés, qui nous montrent Jésus pêchant à la ligne, faisant pêcher au filet, emportant Lui-même le poisson pêché (2).

Aux monuments figurés la littérature religieuse fait écho. Dans son Hymne au Christ, Clément d'Alexandrie inaugure le thème : « O Pêcheur des hommes que Tu viens sauver, sur la mer du vice Tu prends les poissons purs ; de la vague hostile, Tu les conduis à la vie bienheureuse » (3). Il est repris, sous une autre forme, dans un hymne du Syrien Nasraï : « Il (Jésus) a jeté le filet de Sa doctrine dans la mer humaine et, dans ce filet, Il a capturé toutes les nations avec leurs potentats » (4). Chez certains auteurs même, comme St Damase, le Christ est assimilé au filet lui-même (5). Le

texte de Nasraï semble s'inspirer d'un passage de l'Ancien Testament qu'il adapte à une nouvelle situation. Dans l'Ancien Testament, en effet, le Seigneur est comparé à un pêcheur (et à un chasseur), mais dans l'exercice de Sa vengeance contre le peuple infidèle : « Je vais faire venir plusieurs pêcheurs, dit l'Éternel, et ils les (les enfants d'Israël) pêcheront ; et puis, Je vais faire venir plusieurs chasseurs, qui les chasseront par toutes les montagnes et par tous les trous de rocher » (Jér. 16, 16 ; cf. Amos 4, 2). Et voici un passage d'Habacuc, dont Nasraï pourrait bien s'être souvenu, mais en changeant l'esprit du texte : la pêche vengeresse de l'Éternel chez Habacuc devient, chez le Syrien, conquête miséricordieuse du Fils de l'Homme. L'Éternel, dit le prophète, « a fait les hommes comme les poissons de la mer. Il les prend tous à l'hameçon, Il les tire avec Son filet, Il les rassemble dans Ses rets, et c'est pourquoi Il est dans la joie. Il jubile, Il sacrifie à Son filet et Il offre de l'encens à Ses rets » (Habac 1, 14-16).

Le caractère vengeur apparaît pourtant aussi dans un autre aspect du Christ Pêcheur, assez différent, à vrai dire, de celui que nous venons de voir et qui n'a pas directement de base dans le Nouveau Testament : nous voulons parler du Christ capturant le monstre Léviathan qui symbolise tout à la fois le chaos, sur le plan cosmologique, et Satan,



sur le plan théologique. St Cyrille de Jérusalem nous dit que Jésus, lors de Son baptême dans le Jourdain, « est descendu volontairement dans le lieu où était la baleine intelligible de la mort, pour que la mort vomît ceux qu'elle avait absorbés, conformément à l'Écriture » « C'est Toi qui as brisé les têtes des monstres dans les eaux, c'est Toi qui as écrasé la tête de Léviathan » (Ps. 73) (6). De même dans Ste Catherine de Sienne, Dieu dit, faisant allusion à l'Incarnation : « C'est à l'appât de votre humanité et à l'hameçon de Ma divinité que J'ai pris le Démon » (7). Cette image du Dieu Pêcheur est l'analogue exact, sur le plan du symbolisme aquatique et halieutique, de celle du Dieu transperçant Rahab, sur le plan du symbolisme guerrier (8).

Le thème a inspiré l'iconographie chrétienne; l'image du Christ capturant Léviathan se voit dans une catacombe de Rome (8 bis) et sur une peinture murale d'une église d'Aquilée (8 ter). Dans une des vignettes du célèbre *Hortus deliciarum* de l'abbesse Herrade de Landsberg, on voit le dragon de la mer, Léviathan, la gueule prise à un hameçon qui est l'extrémité inférieure de la Croix ; celle-ci est attachée à une corde fixée à une canne à pêche que tient le Christ debout au-dessus du monstre (9).

***

Le filet de pêche est proche parent de celui du chasseur. Cet instrument de capture et le lasso, qui lie et garrotte la proie, sont des images assez fréquentes dans la Bible.

Images ambivalentes, d'ailleurs, exprimant l'action de la maladie, de la mort, du diable, comme celle de Dieu : « Les liens du shéol m'avaient entouré ; les filets de la mort m'avaient surpris » (II Samuel 32, 6). « Les liens de la mort m'avaient entouré, les angoisses du shéol m'avaient saisi, j'étais étreint par la souffrance et la douleur ; alors j'invoquai le Nom de l'Éternel : O Éternel, délivre mon âme » (Ps. 116 ; cf. Ps. 18).

La mort est donc considérée comme une emprise du Diable. Les maladies également : dans le Nouveau Testament, en particulier, on pense qu'un malade est un homme que le démon a « lié ». Ainsi de la femme malade depuis dix-huit ans et guérie par Jésus un jour de sabbat. Aux reproches que Lui font les Juifs de ne pas respecter le jour du Seigneur, le Christ répond : « Ne fallait-il pas délier de ce lien, le jour du sabbat, cette femme qui est fille d'Abraham et que *Satan avait liée*, il y a dix-huit ans ? » (St Luc 13, 16). Comme la maladie physique, la maladie de l'âme — le péché — est une chute dans les filets de Satan : « Ceux qui veulent devenir riches tombent dans la tentation et dans les rets du Diable... » (I Timothée 3, 7). Les pêcheurs doivent « se réveiller pour sortir des



filets du Diable, par lequel ils ont été pris pour faire sa volonté » (II Timothée 2, 26).

Mais, après tout, le Diable n'agit qu'avec la permission de Dieu, et l'on ne s'étonnera pas que les mêmes symboles de chasse et de capture servent à traduire un aspect de l'activité divine. Si les images délicates du Bon Pasteur, et même parfois celles du Pêcheur, expriment l'œuvre de Sa Clémence et de Sa Miséricorde, celles du Chasseur racontent l'œuvre de Sa Justice et de Sa Rigueur. Nous voici ramenés, en somme, fort près d'un aspect divin étudié au début de ce livre : le Dieu Chasseur ressemble beaucoup au Dieu Guerrier.

Le Seigneur est le maître des liens de la mort. Les prophètes le représentent, filets en main, poursuivant les coupables : « J'étendrai Mes filets et Je l'emmènerai à Babylone » (Ezéch. 12, 13 et 17, 20). « J'étendrai sur toi mon filet » (*ibid.* 32, 3). Chez Job, les filets du chasseur symbolisent la Toute-Puissance : « Sachez que c'est Dieu qui m'a accablé et qui a tendu Ses filets autour de moi » (Job 19, 6). Si les méchants, eux aussi, tendent des filets, ceux-ci servent à Dieu pour y prendre les coupables eux-mêmes : « Les orgueilleux sont tombés dans la fosse qu'ils avaient creusée; leur pied s'est pris dans le filet qu'ils avaient tendu. Le Seigneur « S'est fait connaître, Il a rendu le jugement, le méchant s'est enlacé dans l'ouvrage de ses mains » (Ps. 9).

Il semble bien que nous soyons ici en face d'un symbolisme typiquement sémitique. Si, en effet, Dieu a été vu un peu partout sous les traits du chasseur (10), par exemple aux Indes, où Varuna est un « maître des liens » qui « emprisonne les méchants dans ses lacs », qui « lie » et « délie » à distance les hommes (11), il reste que le Dieu chasseur occupe une place privilégiée dans les mythes de Mésopotamie et de Syrie, dont on connaît l'influence sur la forme de certains livres de la Bible. Ainsi, les dieux Enzil (et Ninlil), Enzu, prennent dans leurs filets les parjures (12) ; Shamash, le Soleil, a des lacs et des cordes : on le prie de délivrer celui qui est lié. La déesse Nisaba, elle, ficelle les démons des maladies. Un autre dieu, Mardouk, est aussi un maître « lieur » : il combat le monstre Tiamat, c'est-à-dire le Chaos, le lie, l'enchaîne et lui arrache la vie, puis il enchaîne les dieux et les démons qui avaient aidé Tiamat et les jette dans les filets et les nasses. De même, le dieu Tammouz (Adonis) est appelé « Seigneur des filets » (13).

Nous sommes ici, on le notera, en face de mythes cosmogoniques analogues à ceux de la destruction de Rahab et de Leviathan, dans la Bible, comme de Python par l'Apollon solaire de Delphes ; mythes cosmogoniques susceptibles, d'ailleurs, de recevoir une interprétation morale, le chaos représenté par



les monstres en question désignant le désordre sur tous les plans.

L'image du filet comme emblème de la Toute-Puissance peut revêtir une allure grandiose et une portée insoupçonnée, comme par exemple dans ces textes de Rabbi Akibah : « Un filet est étendu sur tous les êtres vivants » et de Maître Eckhart : « Dieu a jeté Son filet et Son lasso sur toutes les créatures, en sorte qu'on peut le trouver et le connaître dans chacune d'elles » (14). Le symbole exprime ici de façon saisissante, la condition même de l'homme et de tout être dans le monde, condition telle qu'il lui est impossible, en quelque sorte, d'échapper à Dieu.

Prendre conscience de cette situation et l'accepter peut être, d'ailleurs, le point de départ de la voie spirituelle. Ce qui explique que le parcours de celle-ci soit parfois comparé à une chasse, où l'âme est comme « traquée » par Dieu (15), ou, inversement, l'âme est « en chasse ardente de sa proie, le Christ » (Eckhart). Il faudrait suivre le développement de cette dernière métaphore chez les auteurs spirituels ; mais ce serait l'objet d'une recherche dépassant le cadre de la présente étude.

X

LE JARDINIER CÉLESTE

Avant de devenir, ainsi que bien d'autres choses dans le monde moderne, une simple utilité, un « espace vert », ou un pur agrément, le jardin était considéré, chez tous les peuples civilisés, comme une image du monde, au même titre que la maison et le temple.

Ainsi du jardin persan, si célèbre dans toute l'Antiquité. A l'époque sassanide, où il atteint son plein épanouissement, le jardin, rectangulaire, était divisé en quatre cantons par deux grands axes en croix que souligne une allée ou une ligne d'eau ; au centre, à l'intersection des axes, s'élevait le palais du prince, un pavillon ou une fontaine. Cette structure correspondait au schéma de l'uni-



vers partagé en quatre zones par quatre grands fleuves. Le fameux « paradis » de Cyrus à Sardes, décrit par Xénophon (1), exprimait cette idée d'un univers au centre duquel s'élevait le palais du Roi (mage) figurant la puissance fécondante et créatrice de la nature. Le jardin iranien était un microcosme entourant une demeure princière, il était comme un bois sacré où venaient s'unir les éléments fondamentaux de l'univers (2). Ce schéma cosmique du jardin iranien s'est perpétué en Europe, avec des variantes, jusqu'à l'époque classique. C'est lui qui donne encore à Versailles son incomparable signification (3).

Mais si le jardin est une image du monde, le monde, à son tour, peut être regardé comme un jardin, et le Dieu créateur, comme le Jardinier qui l'a conçu, dessiné, réalisé, planté à l'origine, et dont la Providence continue de prendre soin dans le cours du temps : « Je Me suis rendu dans le monde, dit le Jardinier, pour planter la plantation de vie » (4).

Le monde des origines, c'est le jardin d'Eden, le paradis terrestre : « Le Seigneur Dieu planta un jardin en Eden, du côté de l'Orient, et il y plaça l'homme qu'il avait formé. Le Seigneur Dieu fit germer du sol toutes sortes d'arbres à l'aspect agréable et aux fruits comestibles, avec, au milieu du jardin, l'Arbre de la Vie et l'Arbre de la connaissance du bien et du mal. Un fleuve sortait d'Eden

pour arroser le jardin et se divisait ensuite en quatre bras... Le Seigneur Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder... » (Gen. 2, 8-15). Et Dieu, comme un maître d'œuvre heureux de sa création, « se promenait dans le jardin à la brise du soir » *(ibid.* 3, 8).

On aura remarqué que la forme du paradis correspond à celle du jardin persan avec ses quatre axes cardinaux matérialisés par des lignes d'eau.

Le paradis futur, le monde de l'Au-delà, apparaît sous les mêmes traits, aussi bien chez les Grecs que chez les Égyptiens, pour s'en tenir à ces deux exemples. Pour Homère, l'*Elysion* est une plaine sans hiver toujours parcourue par des souffles frais ; de même, l'*Ile des Bienheureux* évoquée par Pindare dans une véritable ivresse mystique, est la terre « rafraîchie par les brises océanes et où resplendissent des fleurs d'or, les unes sur la terre, aux rameaux d'arbres magnifiques, d'autres nourries par les eaux » (5). En Égypte, le *Champ Iarou* est un jardin ruisselant de verdure et d'eau, où l'arbre de vie nourrit de ses fruits les Bienheureux (6) ; conception curieusement proche de celle d'Aphraate le Syrien, décrivant ainsi le séjour des âmes chrétiennes : « L'air est plaisant et serein, la lumière brillante ; il y pousse des arbres dont les fruits sont toujours mûrs, dont les feuilles ne tombent jamais, et à l'ombre desquels les âmes consomment ces fruits » (7).



Mais le paradis est déjà réalisé virtuellement par la Rédemption du Christ, qui a renouvelé et restauré le monde. Clément d'Alexandrie commente magnifiquement en ce sens le texte de la Genèse : « Moïse, exprimant la pensée divine, a nommé le Bois de Vie planté dans le Paradis ; ce paradis peut être le monde, où poussent toutes les choses de la création. Dans celui-ci le Logos a fleuri et, devenu chair, a porté des fruits, et il a fait vivre ceux qui ont goûté à son utilité » (8).

Le mystère chrétien et pascal est celui du retour au Paradis de l'humanité qui en avait été chassée (9). Aussi voit-on les Pères insister sur le parallèle saisissant qui existe entre le jardin d'Eden et les jardins qui ont été le théâtre de la Rédemption : jardin des Oliviers et jardin de Joseph d'Arimathie. « La chute, dit St Cyrille de Jérusalem, a eu lieu dans un Paradis et le salut dans un jardin ; le péché vient d'un bois et le péché s'arrête à un bois » (10). La même idée se retrouve bien des siècles plus tard chez Ste Catherine de Sienne : « Je fis la créature raisonnable à Mon image et ressemblance. Je la plaçai dans ce jardin. Mais ce jardin, par le péché d'Adam, se couvrit de ronces, alors qu'il était jadis orné des fleurs odoriférantes de l'innocence et de la suavité... (Mais le Christ est venu et) la terre devint un jardin arrosé par le sang du Christ crucifié et complanté des sept dons du Saint Esprit... » (11).

La montagne du Golgotha, où fut planté l'Arbre de la Croix, nouvel Arbre de Vie, a été assimilée au Paradis retrouvé et, dans l'iconographie comme dans la littérature chrétiennes, on a représenté le sang du Crucifié, fontaine de vie, coulant dans les quatre directions de l'espace, comme les fleuves de l'Eden (12).

On accorde moins d'attention au jardin qui jouxtait le Golgotha et où Joseph d'Arimathie avait fait creuser dans le roc son sépulcre, qui servit au Seigneur (St Jean 19, 41). Rien pourtant dans la Sainte Écriture n'est sans importance ; le moindre détail est plein de signification, comme nous avons déjà eu l'occasion de le constater (13). C'est ici le cas. L'apparition du Christ ressuscité à Marie-Madeleine dans ce jardin est une réplique à la scène de la tentation d'Ève dans le jardin des origines, comme l'a bien vu St Hippolyte de Rome : « Ève au jardin de la tentation annonce Madeleine au jardin de la résurrection » (14). La richesse de sens révélée par cette exégèse nous invite à presser le parallèle : ce jardin symbolise le monde régénéré par la victoire du Christ sur la mort, le paradis retrouvé. Et comme si cela ne suffisait pas à notre entendement, l'auteur inspiré prend soin de nous dire que Madeleine, tout d'abord, prit Jésus pour « le jardinier » (St Jean 20, 15). Ce petit trait, qui pouvait passer pour un simple détail réaliste sous la plume de l'historien sacré,



prend une tout autre signification dès qu'on le replace dans le contexte symbolique que nous analysons : le Christ Se montre à Madeleine, et à nous, dans Sa fonction de Jardinier divin, de Celui qui est venu restaurer le Jardin du monde.

Ce parallèle entre le jardin d'Eden et celui de la Rédemption, est susceptible d'une extension d'ordre historique.

On la trouve chez St Bernard, qui compare l'histoire spirituelle du monde à la destinée d'un jardin, qui se déroule en trois phases : création, réconciliation, réparation. La première période est comme les semailles et la plantation du jardin ; la seconde est comme la germination des terres ensemencées et plantées : « car, en temps opportun, les cieux ont fait tomber la rosée, les nuages ont arrosé la terre, la terre s'est ouverte et a fait germer le Sauveur » (Isaïe 45, 8) ; la troisième, enfin, arrivera à la fin des siècles : « Les bons seront recueillis au milieu des méchants, comme les fruits d'un jardin, pour être placés dans les greniers de Dieu » ; « en ce jour, dit Isaïe (4, 2), la semence du Sauveur sera dans la magnificence et la gloire et le fruit de la terre sera splendide » (15).

Notons, en passant, que ce symbole, dans sa perspective eschatologique, n'est pas ignoré non plus des mystiques musulmans, qui disent qu'à la fin du monde « le Jardin fera retour au Jardinier », c'est-à-dire le créé au Créateur (16).

Mais, concrètement, l'histoire spirituelle du monde, c'est l'histoire de l'Église du Christ. Aussi l'Église sera-t-elle assimilée au jardin et les fidèles aux arbres verdoyants qui y poussent.

St Ephrem expose bien les éléments fondamentaux de ce thème : « Dieu a planté un beau jardin, Il a construit sa pure Église. Au milieu de l'Église, Il a planté le Verbe. La société des Saints est semblable au Paradis ; c'est là qu'est cueilli chaque jour le fruit qui donne la vie à tous... » (17). Chez St Cyprien et St Hippolyte, le symbole s'enrichit de l'allusion au fleuve de vie divisé en quatre bras : « L'Église, à la manière du Paradis, contient dans ses murs des arbres chargés de fruits. Elle arrose ces arbres de quatre fleuves, qui sont les quatre évangiles, par lesquels elle dispense la Grâce du baptême par une effusion céleste et salutaire » (18). « L'Église, jardin spirituel de Dieu, est plantée sur le Christ comme à l'Orient, où l'on voit toutes sortes d'arbres (les patriarches, les prophètes, etc...). Il coule de ce jardin un fleuve d'eau intarissable ; quatre fleuves en découlent arrosant toute la terre. Il en est ainsi dans l'Église. Le Christ, qui est le fleuve, est annoncé dans le monde par les quatre évangiles... » (19).

Dans ce dernier passage on voit se dessiner le motif des Justes assimilés aux arbres verdoyants, motif qui a pris une grande ampleur, car il s'inspirait des Psaumes. Ainsi, dans le *Nocturne* d'Isaac



d'Antioche, paraphrase du Psaume 92 : « Le juste fleurira comme le palmier, et croîtra comme le cèdre du Liban, dont les feuilles ne tombent jamais, dont la splendeur ne passe pas. Il est planté dans la Maison du Seigneur et les parvis de notre Dieu, où l'Esprit souffle et l'enivre de Son haleine. L'action de l'Esprit Saint le fait croître, et il grandit comme le cèdre du Liban. Dans la vieillesse encore il portera du fruit, car les chants sacrés lui donnent la jeunesse ; il est plein de sève et de grâce, parce qu'il a entendu les mystères de l'Esprit » (20).

A l'autre bout de la Chrétienté, St Bernard ne s'exprime pas autrement : « On rencontre des hommes vertueux qui sont comme des arbres fruitiers dans le Jardin de l'Époux et dans le Paradis de Dieu » ; l'homme de bien est un plant de Dieu : « Il sera comme un arbre planté près des eaux courantes, qui donne son fruit en sa saison et dont la feuille ne se flétrit point (Ps. 1, 3). Et Jérémie (17, 8) : Il sera comme un arbre planté près des eaux ; il étendra ses racines vers le courant et il ne s'apercevra pas quand la chaleur viendra ». « Le juste poussera comme le palmier, il croîtra comme le cèdre du Liban (Ps. 91). « Moi, je suis dans la Maison de Dieu comme un olivier vert (Ps. 50) » (21).

Cette thématique remonte loin. Dès les premiers âges chrétiens, l'Église est appelée « la plantation *(phytia)* de Dieu » ; le fidèle est l'arbre que le

Jardinier céleste y a planté : « L'Église catholique est la plantation de Dieu », lit-on dans la *Didascalie des Apôtres* (22). Déjà St Paul comparaît le baptême à une plantation, puisqu'il appelle le nouvel initié *néophyte*, ce qui signifie : « nouveau plant » (I Tim. 3, 6). Clément d'Alexandrie la développe ainsi : « Notre gnose et notre paradis spirituel lui-même est le Sauveur, dans lequel nous sommes plantés, étant transférés et transplantés de la vie ancienne dans la bonne terre. Et le changement de plantation s'accompagne de la production de beaucoup de fruits » (23).

L'image est toujours vivante au fur et à mesure qu'on s'avance dans le Moyen-Age. Ainsi Ste Catherine de Sienne écrit-elle au Pape Urbain VI : « L'Éternelle Vérité veut que, dans votre Jardin, vous fassiez un jardin de serviteurs de Dieu... » Et encore : « Il faut... renouveler le Jardin de la Sainte Église » (24). Elle anime même une œuvre qui ne relève pas, directement du moins, de la littérature religieuse, comme le *Roman de la Rose*. Ce livre nous présente deux jardins contrastés, delui des plaisirs charnels et celui de la Béatitude, seul vrai jardin des délices : l'Agneau-Dieu y conduit les brebis dans des prairies aux fleurs éternelles ; elles y rencontrent la Fontaine de Vie : un olivier, symbolisant la Grâce, baigne ses racines dans son eau, et c'est là, dans cette fontaine, que brille l'escarboucle étincelante de la Vision béa-



tifique (25). Ce tableau, d'ailleurs, n'est point sans rapport avec celui de Dante, qui décrit le monde des Bienheureux sous la forme d'une immense Rose au jardin de la Fontaine éternelle (26).



La comparaison, faite par l'Écriture, de l'homme avec un arbre planté dans le Jardin de Dieu, à commencer par l'Homme-Dieu assimilé à l'Arbre de Vie, trouve un écho dans l'œuvre de Platon, qui nous dit : « Nous sommes une plante, non point terrestre, mais céleste *(phyton ouranion)*; en effet, c'est du côté du haut, du côté où eut lieu la naissance primitive de l'âme, que Dieu a suspendu notre tête, qui est comme notre racine, et, de la sorte, Il a donné au corps tout entier la station droite » (27).

Une forme différente, et en quelque sorte inverse, de ce symbole, devait connaître une assez riche fortune : nous voulons parler de la mandragore. Cette plante magique, racine sans tête, symbolisait non pas, comme la plante platonicienne, dont la racine est une tête, la descente de l'homme du ciel en terre, mais la remontée de l'homme au ciel. De même que la sombre racine, soumise à Hécate, mais accueillie par le sage botaniste, devient un remède salutaire, de même, la racine sombre de la nature humaine, soumise aux

démons, devient salutaire parce que l'Herboriste éternel sait la transformer en la libérant des liens de Satan ; racine empoisonnée semblable à un homme sans tête, elle est couronnée par l'éternel repos dans le Christ qui est la tête de tous (28).

Les spéculations de la botanique et de la pharmacopée grecques en ce sens prirent appui sur un passage du *Cantique des cantiques*, dont nous verrons dans un instant les rapports étroits avec le symbolisme du jardin : « Les mandragores répandent leur parfum » (7, 14). « Par la racine de la mandragore, écrit St Grégoire le Grand, nous pouvons entendre la nature de l'homme... De même qu'une racine, dans l'empire de la terre vieillit et se meurt lentement, de même en va-t-il de l'homme qui, conformément à la nature de sa chair, se dissout là en cendre. La racine tombe en poussière et la belle conformation du corps humain s'évanouit. Mais à la fraîcheur de l'eau vive, la racine reprend vite. Et c'est ainsi que le corps de l'homme revit lorsque le Saint Esprit y descend » (29). La sombre racine a la nostalgie de la lumière, et à partir de la racine sans tête se développera l'efflorescence odorante de l'Éternité (30).

Ces réflexions sur la plante humaine et la mandragore nous ont fait déjà quitter le domaine du symbolisme cosmique et ecclésial des jardins pour nous mettre en présence de leur symbolisme microcosmique. Nous allons nous y arrêter un peu

pour terminer. Après le jardin du monde et le jardin de l'Église, voici le jardin de l'âme.

« L'âme humaine est devenue un jardin plantureux aux fruits suaves et exquis », dit Ste Catherine de Sienne (31), faisant écho à l'*Épître à Diognète* : « Ceux qui aiment Dieu véritablement deviennent un paradis de délices ; un arbre chargé de fruits, à la sève vigoureuse, grandit en eux et ils sont ornés des plus riches fruits » (32).

L'idée du jardin de l'âme vient naturellement de l'Écriture. Jérémie, évoquant la restauration du Paradis terrestre sur la montagne de Sion des Apocalypses, en note les prolongements dans l'âme humaine qui reflètera alors la paix et la joie de l'Eden : « Le Seigneur rachètera Jacob et le délivrera de la main d'un plus puissant que lui. Ils viendront et ils exulteront sur la montagne de Sion, et ils afflueront vers les biens du Seigneur, vers le froment et l'huile, et vers les petits des troupeaux et du gros bétail ; et leur âme sera comme un jardin arrosée et ils ne languiront plus » (31, 11-14). (Voir également Isaïe 58, 9.)

Philon interpète allégoriquement dans le même sens le verset de la Genèse sur Noé (9, 20) : « Au début Noé fut cultivateur... ». Par là, dit-il, nous est enseignée la culture de l'âme *(georgiki psychis)*, qui consiste à arracher les arbres de la déraison et des passions et à planter les bons arbres des vertus (33).

Mais c'est surtout le jardin du *Cantique des*

cantiques qui a été considéré comme le symbole de l'âme. Ce jardin, tantôt est le lieu des noces mystiques du Verbe et de l'âme, représentés par le Bien-Aimé et l'Épouse, tantôt il est l'Ame elle-même (34). C'est là qu'on trouve la splendide évocation du jardin scellé, image de l'âme pure remplie du parfum de toutes les vertus ; jamais sans doute la poésie n'a atteint une telle grâce et un tel charme : « C'est un jardin scellé que ma sœur épouse, un jardin fermé, une source scellée... Tes ruisseaux font un paradis de grenadiers, avec toutes sortes de fruits excellents ; un jardin de cyprès et de nard, de nard et de safran, de cannelle et de cinnamome, avec tous les bois de senteur ; un jardin de myrrhe et d'aloès, avec tous les meilleurs baumiers. C'est toi la source de mon jardin, la citerne des eaux vives qui descendent en cascade du Liban » (IV, 11-15) (35). Le Bien-Aimé entre en son jardin ; alors s'établit entre lui et l'âme-épouse le dialogue où se déroule en arabesques sans fin l'éloge des délices de ce paradis : « Que mon Bien-aimé vienne à son jardin et mange ses fruits excellents ! — Me voici entré dans mon jardin, o ma sœur épouse, j'y cueille ma myrrhe et mon baume, j'y mange ma fleur de miel et mon miel, j'y bois mon vin et mon lait. — Mon Bien-Aimé est descendu dans son jardin, dans le plant des baumiers, pour paître dans les jardins, y cueillir des lys » (V, 1 ; VI, 1).

Le thème du jardin salomonien a servi de cadre à tout un traité mystique sur les états d'oraison inséré dans l'Autobiographie de Ste Thérèse d'Avila (36). L'âme mystique, y lit-on, est comparable à un jardin. Le débutant dans la vie spirituelle « prépare dans un terrain un jardin où le Seigneur pourra prendre Ses délices ». (On reconnaît la trame du *Cantique des cantiques)* « Sa Majesté arrache les mauvaises herbes et doit planter les bonnes »... Nous devons, en bons jardiniers, veiller, avec l'aide de Dieu, à faire croître ces plantes, et à prendre soin de les arroser. Au lieu de se dessécher, elles donneront, au contraire, des fleurs aux parfums les plus suaves qui réjouiront Notre-Seigneur ; et ainsi, Il viendra souvent prendre Ses délices dans ce jardin et Se réjouir au milieu de ces vertus ».

Comment arroser le jardin ? De quatre manières : avec l'eau tirée du puits à force de bras, ou à l'aide de la noria, en irriguant, enfin en laissant faire la pluie : c'est alors le Seigneur Lui-même qui arrose. Ces quatre façons d'arroser correspondent aux quatre espèces d'oraison. Notre Seigneur est « le maître du jardin », le débutant un jardinier, et les quatre manières d'arroser sont prescrites par le Maître du jardin. Les fleurs poussent ; Dieu les fait embaumer ; Il en coupe, Il sarcle et enlève les mauvaises herbes. Dans la troisième manière, oraison de quiétude, Dieu

prend la place du jardinier pour arroser Lui-même (chap. 16), c'est Lui le « Jardinier céleste » (chap. 17) : par l'eau de la Grâce, en un instant, Il peut faire croître et murir les fruits. Dans la quatrième manière, enfin, oraison d'union, c'est la pluie céleste qui tombe et abreuve le jardin. L'eau qui tombe, c'est la grâce d'union (chap. 18), elle tombe de « la Nuée même de la Majesté divine » (chap. 20).

On voit comment, au terme de ce traité, pour célébrer les noces de l'Ame et du Verbe, la grande mystique rejoint tout naturellement la prodigieuse vision de l'Incarnation dans Isaïe : « Les cieux ont fait tomber la rosée, les nuages ont arrosé la terre, la terre s'est ouverte et a fait germer le Sauveur » (45, 8).

Jardin du monde, jardin de l'Église, jardin de l'âme : œuvres du même et unique « Principe de toutes les semailles », du même et unique « Jardinier de toutes croisssances spirituelles » (37).

XI

LE MAITRE DE LA MOISSON

« Les Travaux et les Jours ... » L'expression du vieil Hésiode, le poète paysan, évoque, mieux que toute autre, la trame même de notre vie. Les travaux de la terre, nobles parce qu'accordés aux lois et aux rythmes naturels, sont bien propres à nous faire deviner l'activité divine dans le monde. La culture du blé et de la vigne, le pain et le vin, sont des symboles puissants que Dieu nous invite à vénérer et à méditer, puisqu'Il en a fait les supports de Sa présence mystérieuse parmi nous.

Si le monde est un jardin où Dieu fait fleurir les êtres, il est aussi un champ où Il les sème et une vigne où Il les plante.

Dieu est un *agriculteur*, nous apprend l'Écriture.

« *Pater meus est agricola* », dit Jésus (St Jean 15, 1). « Toute plante que n'a pas plantée Mon Père céleste, sera arrachée » (St Matth. 15, 13). Ailleurs Il appelle Son Père le « Maître de la Moisson » (St Luc 10, 2).

Ces affirmations doivent être entendues d'abord en un sens littéral. Pour tous les hommes normaux, il est évident que les richesses de la terre, comme l'art de la culture, sont des dons de Dieu ; l'homme ne connaîtrait pas l'agriculture, si Dieu ne la lui avait apprise : « C'est Dieu qui apprend à l'agriculteur son métier » (Isaïe 28, 24-29). Nous avons expliqué plus haut, à propos de l'architecture, comment il fallait comprendre ce genre d'expressions.

Mieux encore : le paysan n'est qu'un instrument dans la main de Dieu ; les gestes de l'homme au travail ne sont que la manifestation extérieure du véritable travail opéré par Dieu ; c'est Dieu qui fait naître les herbages et pousser les champs de blé : « Tu visites la terre et Tu l'arroses, Tu la combles de richesse. Le canal de Dieu regorge d'eau ; Tu prépares son blé quand Tu la disposes de la sorte ; abreuvant ses sillons, ramollissant ses mottes. Tu la détrempes par des averses, Tu bénis sa germination. Tu couronnes la campagne de Tes bienfaits, sur le passage de Ton char la sève ruisselle. Les pacages du désert crient de joie et les collines se revêtent d'allégresse, les mon-

tagnes s'habillent d'herbages, les vallées se drapent de blé » (Ps. 64). Le Seigneur, dit le prophète, « viendra à nous comme la pluie tardive qui arrose la terre » ; et : « Ta Miséricorde est comme une nuée du matin, comme la rosée qui passe de bonne heure » *(Osée* 6, 3-4).

Pour rendre grâces à Dieu de Ses bienfaits, les Hébreux célébraient, après la moisson, au mois de *tisri* (septembre), la Fête des Tabernacles : « Tu célébreras pendant sept jours la Fête solennelle à l'Éternel Ton Dieu, au lieu que l'Éternel aura choisi, quand l'Éternel Ton Dieu t'aura béni dans toute ta récolte » (Deutér. 16, 15).

Chez tous les peuples, d'ailleurs, des fêtes et des rites analogues ont existé. Les Grecs avaient les Thalysies et les Thesmophories, et les Romains les *messium feriae.* Dans les pays chrétiens, tant que la foi a été vivante, on a pensé et agi de même. On célébrait scrupuleusement la fête des Rogations et toutes sortes de rites paraliturgiques autour de la dernière gerbe traduisaient la foi et la reconnaissance des paysans envers Dieu. Dans le Berry et le Périgord, la moisson finie, on dressait une perche supportant une croix faite avec des épis et autour de laquelle on chantait et on dansait ; en plusieurs endroits, on présentait à la Vierge les prémices du blé (1). Toutes ces liturgies agraires visaient à mettre en lumière la sacralité du travail des champs. Il y a, en effet, quelque chose de sacré

dans la végétation, et l'homme, par le travail agricole, entre en contact avec le mystère de la vie et de son élaboration.



Cette présence du divin dans la vie de la terre et de la plante explique que celle-ci soit un symbole privilégié de la vie surnaturelle, symbole auquel Jésus, durant Sa prédication, a maintes fois fait appel pour éclairer Ses disciples sur la nature du Royaume de Dieu.

Dieu est le Semeur, et la semence qu'Il jette en terre, c'est Sa Parole : « Le Semeur sortit pour semer... Celui qui sème, sème la Parole : c'est Dieu » (St Marc 4, 3-20). Le Pseudo-Chrysostome commente ainsi ce passage : « Le Semeur, c'est le Christ ; la semence, la Parole divine ; le champ, l'humanité ; les bœufs, les apôtres ; la charrue, la croix ; le joug, la concorde... » (2). On voit ici s'élaborer une symbolique très diversifiée, dont nous allons retrouver certains éléments chez d'autres auteurs. St Ambroise nomme les Apôtres les « semeurs de la foi », *satores fidei* (3). Déjà St Paul écrivait aux Corinthiens : « J'ai planté, Apollos a arrosé ; mais c'est Dieu qui a fait croître... Nous sommes ouvriers avec Dieu. Vous êtes le champ de Dieu, *Dei agricultura estis* » (I Cor. 3, 6-9). Quant à la charrue, elle est évoquée



par le Christ en relation avec le travail apostolique : « Celui qui met la main à la charrue et qui regarde en arrière n'est pas prêt pour le Royaume de Dieu » (St Luc 9, 62). Autour de l'image de la charrue, s'est développée, chez les Pères, celle du Christ laboureur. *Arotèr*, ainsi l'appelle Clément d'Alexandrie (4). Le point de départ est la prophétie messianique d'Isaïe annonçant que, lors du rétablissement du Royaume, les hommes « forgeraient leurs épées en charrues et leurs lances en faucilles » (2, 3-4). « Notre Seigneur Lui-même, dit St Irénée, est celui qui a fait la charrue et apporté la faucille : ceci désigne la première semaille de l'homme, qui fut son modelage en Adam, et la récolte de la moisson par le Verbe dans les derniers temps... Le Seigneur a manifesté à la fin la charrue, le bois uni au fer, et a ainsi sarclé Sa terre : en effet, le Verbe solide, uni à la chair et fixé à cette matière, a nettoyé la terre inculte » (5). Même idée chez St Ephrem : « Le champ du Christ est cultivé ; aucune mauvaise herbe ne peut y pousser ; il est labouré avec la charrue de la croix et les épines en sont entièrement arrachées » (6).

Ce symbolisme du dieu laboureur et semeur a dû jouer un très grand rôle dans les catéchèses primitives, puisqu'on le trouve dans le fameux carré magique composé du texte suivant, disposé en croix : *Sator arepo tenet opera rotas*. J. Carcopino. qui l'a étudié après bien d'autres, propose de le

traduire ainsi : « Le Semeur, veillant à sa charrue, tient avec soin ses roues », et il montre que cette formule énigmatique désigne le Christ. Le mot *sator* servait déjà en latin classique à traduire l'idée de dieu créateur. On le rencontre plus tard, avec le même sens, chez Boèce : « O Toi, chante le poète, qui gouverne le monde par ton éternelle Raison, ô semeur des terres et du ciel, qui depuis l'origine des âges commandes à la marche du temps et demeures immuable au milieu des mouvements que Tu imprimes à l'univers... » (8).

Plus anciennement, Platon avait montré Dieu semant les âmes des êtres sur la terre (9). Dans son sens le plus universel, ce symbole désigne le Logos créateur de tous les êtres : « Dieu sème les possibilités cosmiques dans la *materia prima* » (10) ; c'est cette réalité ontologique et cosmologique que représente, sur le plan physique, la *terra mater* s'ouvrant sous le soc de la charrue pour acueillir les germes des plantes ainsi que la pluie du ciel, autre forme de l'Activité divine chantée par Isaïe dans le texte magnifique que nous avons cité à la fin du précédent chapitre.



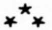
Le processus de la vie du blé, les phases du travail agricole expriment, dans les paraboles évangéliques, les phases de la vie du Royaume,



les étapes du salut : « Il en est du Royaume de Dieu comme d'un homme qui jette en terre sa semence... La semence germe et croît... La terre produit d'elle-même du fruit : d'abord de l'herbe, puis un épi, et l'épi se remplit de froment. Et quand le fruit est mûr, aussitôt on y met la faucille, parce que c'est le temps de la moisson » (St Marc 4, 26-29).

Le thème de la moisson revêt une importance spéciale, car il a un sens eschatologique : la moisson, dans l'histoire du salut, c'est le Jugement. Jésus nous dit d'ailleurs que, pendant le sommeil du Semeur (Dieu), Son Ennemi (le Diable) sema de l'ivraie qui poussa en même temps que l'herbe. On les laisse croître toutes deux jusqu'à la moisson ; alors on sépare le bon grain, qu'on engrange, de l'ivraie, qu'on brûle (St Matth. 13). La scène du Dieu Moissonneur est traitée de façon magistrale dans l'Apocalypse (14, 14 sq.) : « Parut une nuée blanche, et sur la nuée quelqu'un était assis qui ressemblait à un fils d'homme ; il avait sur sa tête une couronne d'or et dans sa main une faucille tranchante. Et un ange sortit du sanctuaire, criant d'une voix forte à celui qui était assis sur la nuée : « Lance ta faucille et moissonne, car le moment de moissonner est venu, parce que la moisson de la terre est mûre ». Alors celui qui était assis sur la nuée jeta sa faucille sur la terre et la terre fut moissonnée ».

Un thème parallèle, relatif à la séparation des bons et des méchants, est celui du vannage. Le van sert à débarrasser le bon grain de ses déchets, c'est pourquoi il a été considéré comme le signe de la séparation entre le bien et le mal, du choix et de la purification. A Athènes, à la fête déjà citée des Thesmophories, en l'honneur de Déméter, déesse du blé, des jeunes filles portaient à la procession des vans mystiques. A Éleusis, dans l'initiation aux Petits Mystères, l'initiable était assis sur un siège, la tête couverte d'un voile, et on l'éventait avec un van, ce qui correspondait à une purification par l'air. Servius explique ainsi ce rite : « Les hommes sont purifiés par les mystères comme le blé est purifié par le van » (11). Le Christ Vanneur apparaît dans une scène grandiose des Évangiles, symétrique de celle de l'Apocalypse, et comme elle de portée eschatologique : « Celui qui vient après moi, dit St Jean-Baptiste, est plus puissant que moi... Il a son van dans la main, et il nettoiera entièrement son aire, et il assemblera son froment au grenier ; mais il brûlera la paille dans le feu qui ne s'éteint pas » (St Matth. 3, 11-12. Cf. Isaïe 21, 10).



Si les phases du travail agricole représentent celles de l'histoire du Royaume en général, de son développement historique dans le monde, le

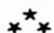
symbolisme plus secret du grain et de sa germination exprime plutôt les progrès du Royaume à l'intérieur de l'individu, son développement spirituel, sa seconde naissance et sa croissance comme « fils de Dieu » : « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. Celui qui aime sa vie la perdra, et celui qui hait sa vie en ce monde, la conservera pour la vie éternelle » (St Jean 12, 24-25).

La « mort » de l'âme et sa renaissance spirituelle sont magnifiquement symbolisées par le blé jeté en terre et mourant pour renaître. L'exercice de l'agriculture figure alors le travail que l'homme doit accomplir pour acquérir la science spirituelle, car cette science — la Parole de Dieu — est la nourriture de l'âme, comme le blé est la nourriture du corps.

C'était déjà le sens de tout le rituel agricole incorporé aux mystères d'Éleusis et de ses mythes. Ce rituel comportait, en particulier, un labourage sacré (12), le vannage dont nous avons parlé, et, au terme de l'initiation aux Grands Mystères, l'Ostension de l'Épi : l'hiérophante montrait au candidat « un épi moissonné, en silence ». Hippolyte de Rome, qui rapporte cette cérémonie, nous dit que c'était le signe de la régénération spirituelle : l'épi, c'est la lumière semée dans l'homme à la naissance et qui produit son fruit grâce à l'initia-

tion (13). « L'âme, dit Proclos, jeté dans l'ensemencement qui amène la naissance, à la façon d'une graine, doit rejeter l'espèce de paille et l'espèce d'écorce qu'elle tient de la naissance et, se purifiant de tout ce qui l'entoure, devenir fleur et fruit spirituels... » (14).

La renaissance spirituelle doit avoir un jour pour conséquence la résurrection de la chair, la reconquête d'un corps glorieux, d'un corps de lumière. Voici comment, sur ce sujet, s'exprime St Paul : « Ce que tu sèmes ne reprend pas vie, s'il ne meurt auparavant. Et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui sera un jour ; c'est un seul grain, de blé ou de quelque autre semence ; mais Dieu lui donne un corps, comme Il l'a voulu, et à chaque semence Il donne le corps qui lui est propre... Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible ; semé dans l'ignominie, il ressuscite glorieux ; semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force ; semé corps animal, il ressuscite corps spirituel » (I Cor. 15, 36-38 ; 42-44).



Puisque le chrétien est un autre Christ, il n'est pas étonnant que le grain et l'épi aient parfois symbolisé aussi le Christ Lui-même. Dieu n'est plus alors le Semeur ou le Moissonneur qui jette et recueille le grain ; Il est devenu Lui-même grain

et épi, et le don qu'Il offre, c'est Lui-même comme nourriture. Le Messie est appelé « Germe de l'Éternel » et « Fruit de la terre » (Isaïe, 4, 2) ; Il devient l'Épi divin dans le sein de Marie assimilé à la Terre : « Salut, champ non labouré qui a produit l'Épi divin reconnu par le monde entier » (15). Dans la messe maronite, le Christ dit de Lui-même : « Je suis le Pain de vie descendu du ciel sur la terre... Comme un délicieux grain de froment dans une terre fertile, le sein de Marie M'a reçu... ».

Ces textes nous mènent au seuil du Mystère eucharistique. Le Pain ! tel est l'aboutissement de tout le travail dont le blé a été l'objet : le blé devenu nourriture du corps, la Parole devenue aliment de l'âme. Le symbolisme du Pain eucharistique est l'épanouissement du symbolisme agricole, le don splendide du Dieu Agriculteur.

XII

LE MAITRE DE LA VIGNE

Comme le Pain eucharistique est le don du Dieu agriculteur, le Vin du Sacrifice est celui du Dieu Vigneron. Les développements symboliques auxquels donnent lieu ces deux métiers divins se répondent presque terme à terme.

Dans l'Ancien Testament, le vignoble désigne le Peuple fidèle dont l'Éternel est le Vigneron. Le Psaume LXXX est une admirable élégie sur la vigne dévastée, c'est-à-dire Israël : « Tu avais transplanté une vigne hors d'Égypte, Tu avais chassé les nations et Tu l'avais replantée... Elle avait rempli la terre, les montagnes étaient couvertes de son ombre, et ses rameaux étaient comme de hauts cèdres. Elle avait étendu ses branches jusqu'à

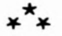
la mer et ses rejetons jusqu'au fleuve... » (suit le récit de sa dévastation). Ailleurs, le Seigneur Se plaint que, dans Sa vigne, les fruits n'aient pas tenu la promesse des fleurs : « Mon ami avait une vigne sur le coteau d'une terre riche. Il l'environna d'une haie, en ôta les pierres et y planta des ceps exquis ; Il bâtit une tour au milieu d'elle et y tailla une cuve. Il s'attendait à ce qu'elle produisît des raisins, mais elle n'a donné que du verjus ». Il Se plaint. Que faire ? « Je la réduirai, dit-Il, en désert... les ronces y croîtront... Or, c'est la Maison d'Israël qui est la vigne de l'Éternel des Armées... » (Isaïe 5, 1-7 ; 27, 2 sq).

Dans le Nouveau Testament, la vigne est le nouveau Peuple de Dieu et le Royaume des cieux : « Celui-ci, dit Jésus, est semblable à la propriété d'un père de famille ; le père sort le matin, puis à la troisième heure, à la sixième, à la neuvième et à la onzième heure, afin de louer des ouvriers pour Sa vigne » (St Matth. 20, 1-16). Il dit encore une autre parabole qui rappelle le passage d'Isaïe : « Un père de famille planta une vigne, l'entoura, d'une haie, y creusa un pressoir, y bâtit une tour, la loua à des vignerons et partit en voyage ». A l'époque des fruits, le père envoie ses serviteurs toucher le produit de sa vigne ; ceux-ci sont malmenés. D'autres serviteurs subissent le même traitement ; enfin, le fils de famille lui-même est tué. Alors le maître frappe les misérables et donne

sa vigne à d'autres. Ainsi le Royaume de Dieu sera-t-il ôté à Israël et transféré à d'autres peuples (St Matth. 21, 33-45).

La phase finale des travaux de la vigne, c'est la vendange. Dans les allégories de l'Écriture, la vendange, comme la moisson, c'est le Jugement. La scène de la vendange justicière est préfigurée encore dans un passage d'Isaïe aux accents d'ode triomphale : « Qui est celui qui vient d'Edom de Bosra, les habits teints en rouge ?... Pourquoi tes habits sont-ils comme les habits de ceux qui foulent au pressoir ? — J'ai été tout seul à fouler au pressoir et nul d'entre les peuples n'a été avec moi. Pourtant j'ai marché sur eux en ma colère, et je les ai foulés en ma fureur. Et leur sang a rejailli sur mes vêtements, et j'ai souillé tous mes habits. J'ai foulé les peuples en ma colère, et je les ai enivrés en ma fureur... » (Isaïe 63, 1-6). « Celui qui vient d'Edom », c'est le Christ. C'est Lui « qui foulera la cuve de l'ardente colère du Dieu Tout-Puissant », est-il dit dans l'Apocalypse (19, 15), qui immédiatement après le spectacle du Christ Moissonneur (14, 14 sq.), nous offre celui du Christ Vendangeur et Justicier : un ange sort du sanctuaire, portant une faucille, et reçoit cet ordre : « Lance ta faucille tranchante et coupe les grappes de la vigne de la terre, car les raisins en sont mûrs. Et l'ange jeta sa faucille sur la terre, et vendangea la vigne de la terre et en jeta les

grappes dans la grande cuve de la colère de Dieu. La cuve fut foulée hors de la ville, et il en sortit du sang jusqu'à la hauteur du mors des chevaux... » (Apoc. 14, 17-20).



La vigne, dans tous ces textes, représente donc le Peuple de Dieu, et, d'une façon plus générale, l'humanité ; le processus des travaux viticoles, dirigés par le Vigneron céleste, symbolise l'histoire jusqu'au jour du Jugement. C'est le premier aspect de ce symbolisme.

Il en est un second, plus profond. La vigne et le vin symbolisant encore le travail de la régénération spirituelle de l'humanité, qui est l'œuvre du Maître de la Vigne.

La Vigne, tout d'abord, désigne l'intégration du Plérôme, du Corps mystique, constitué du Christ-Cep, planté par le Père, et des hommes-sarments, en qui ruisselle la vie jaillie du Cep : « Je suis la vraie Vigne et Mon Père est le Vigneron. Tout sarment qui est en Moi et ne porte pas de fruit, Il le retranche ; et tout sarment qui porte du fruit, Il l'émonde, pour qu'il en porte davantage... Je suis la Vigne, vous êtes les sarments... Si quelqu'un ne demeure pas en Moi, il est jeté dehors, comme le sarment, et il sèche ; puis on ramasse ces sarments, on les jette au feu, et ils brûlent » (St Jean 15, 1 sq.).



Ce texte évangélique est glosé dans une belle oraison qui se prononce en la vigile de la Pentecôte, avant la bénédiction des fonts baptismaux : « Dieu omnipotent et éternel, Tu as fait connaître à Ton Église, par Ton Fils unique, que Tu es le Vigneron (céleste) : Tu soignes avec amour, afin qu'elles portent des fruits plus abondants, les branches que leur union à ce même Christ, vraie vigne, rend fécondes ; que les épines du péché n'envahissent point les cœurs de Tes fidèles, que Tu as fait passer par la fontaine baptismale, comme une vigne transplantée d'Égypte... »

La Croix étant, comme l'on sait, l'Arbre de Vie, il n'est pas étonnant qu'elle ait été, avec le Crucifié, assimilée à la vigne. C'est la source d'amples développements lyriques dans la liturgie : « L'univers entier est couvert des pampres de sa vigne ; les rameaux, soutenus par le bois de la Croix, montent jusqu'au Royaume du Ciel » (1). « Les Hiérarchies des Puissances incorporelles sont là, remplies de terreur, en présence du Bois qui donne la vie... Cueillez sur ce Bois divin les fruits vivifiants que vous offre Jésus, la Vigne féconde étendue sur ce Bois » (2). « O Sauveur, ô Christ ! semblable à une vigne attachée au Bois, Tu as arrosé toute la terre du Vin de l'immortalité... L'abstinence est, pour le monde, un fleuve d'immortalité toujours pur qui coule, comme d'un autre paradis, dans Ton Sang vivifiant uni avec l'Eau » (3).



Ainsi apparaît l'image magnifique qui, en Occident, devait donner naissance au symbolisme du pressoir mystique, si répandue dans l'iconographie à partir du xve siècle. Sur le volet central du triptyque de Jean Bellegambe : « Le Bain mystique » (Musée de Lille), on voit la Croix plantée au milieu d'une cuve ; le sang jaillit du flanc du Christ et coule dans la cuve où les hommes nus se baignent. Parfois, le symbolisme est encore plus poussé, la branche verticale de la croix devient une vis de pressoir. Une séquence ancienne d'Adam de St Victor traduit la violente beauté de ce thème du bain de sang : « Sous le pressoir sacré de la Croix, la grappe s'épanche dans le sein de l'Église bien-aimée ; exprimée par la violence, le vin coule, et sa liqueur plonge dans une joyeuse ivresse les prémices de la Gentilité » (5).

Ce thème du pressoir mystique s'explique aisément si l'on considère, comme l'ont fait les anciens, qu'au pressoir la grappe vivante est broyée et subit, en quelque sorte, une « passion », comme le blé qui « meurt » en terre. Dans les Mystères de Dionysos, on regardait la vendange comme une « passion » du dieu : Dionysos-raisin, coupé, foulé, renaissait en un breuvage qui était promesse de félicité éternelle, car la grappe piétinée et broyée rappelait le corps du dieu démembré dans la cuve des Titans. Ici encore, comme en tant d'autres circonstances, la tradition chrétienne a

recueilli tout naturellement ces symboles qui s'adaptaient parfaitement aux vérités nouvelles, d'autant que, s'harmonisant avec les textes scripturaires, ils constituaient dans le vieux polythéisme comme des pierres d'attente pour la Cité de Dieu (6).

Cette passion et cette mort du raisin sont la condition et le prélude d'une « résurrection » : la grappe, en disparaissant, donne le vin. Le Christ, grappe mystique, broyé par le Vigneron céleste dans la Passion, nous donne Son Sang, et le Vin qu'Il nous offre, substitut de Son Sang, est vraiment le breuvage d'immortalité.

Des raisons profondes font du vin le symbole de la régénération et de la vie éternelle. Il est le résultat d'une alchimie naturelle par laquelle l'eau végétale se transmue en s'incorporant le feu solaire, signe de l'esprit. A cet égard, le miracle de Cana est riche d'enseignement ; l'eau des jarres désigne la nature qui se transmue, sous l'action du feu de la Grâce, en vin, substance surnaturelle. C'est l'alchimie spirituelle, en relation d'ailleurs avec les deux baptêmes, le baptême d'eau et le baptême de feu. Le mélange de l'eau avec le vin, à la Messe, au moment de l'Offertoire, rappelle ce mystère, comme l'atteste la prière qui accompagne le rite : « O Dieu, Toi qui par un miracle as créé la dignité de la nature humaine et, par un miracle plus grand encore, l'as réformée, fais que, par le mystère de



cette eau et de ce vin, nous ayons part à la divinité de Celui qui a daigné S'unir à notre humanité, Jésus-Christ ».

Le vin céleste fait naître dans l'âme, comme le dit plus haut Adam de St Victor, l'ivresse mystique. Un ancien, Pausanias, pour expliquer l'emploi du vin dans les Mystères, remarquait déjà : « Le vin soulève les hommes et allège leur esprit, produisant le même effet que les ailes chez l'oiseau » (7). Parlant des Apôtres qui attendaient au Cénacle la venue de l'Esprit (Act. 2, 13), St Augustin écrit : « Ils étaient les outres nouvelles ; le vin nouveau était attendu du ciel, et il vint, car la Grappe de raisin mystérieuse était maintenant foulée et glorifiée. Nous lisons, en effet, dans l'Évangile : « L'Esprit n'était pas encore venu, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (St Jean 7, 39) (8). Au jour de la Pentecôte, ils sont ivres du vin céleste, affirme St Bernard : « Ce vin était celui que la vraie Vigne avait fait couler d'En-Haut, un vin qui réjouit le cœur... Ce vin se trouvait jadis en extrême abondance dans un cellier, dans un lieu spirituel ; ce vin coulait à flots dans les rues et les places de cette cité céleste » (9). Un auteur oriental nous montre les martyrs pris, eux aussi, par cette ivresse : « O bienheureux martyrs, ô grappes humaines de la Vigne de Dieu, votre vin enivre l'Église... Lorsque les saints se disposèrent au festin de la souffrance, ils burent

le breuvage que les Juifs ont pressé au Golgotha et ainsi pénétrèrent dans les mystères de la Maison de Dieu » (10).

Ces « mystères de la Maison de Dieu », St Bernard les définit clairement dans un autre passage où il s'explique sur l'ivresse mystique : celle-ci est l'abandon de la conscience individuelle, la perte de l'âme en Dieu (11). C'est donc ici la phase ultime du Grand Œuvre spirituel que constitue le Sacrifice de la Messe, offrande du Pain et du Vin, prémices de la nature transsubstanciés, préparés et offerts, comme gages de notre propre transmutation, par l'Agriculteur et le Vigneron céleste.



CONCLUSION

SPIRITUALITÉ DU MÉTIER ET CORPS SOCIAL

Nous voici arrivés au terme de notre enquête.

Non, certes, que tout soit dit ; il serait possible d'envisager encore *in divinis* d'autres fonctions sociales et d'autres métiers. Mais, tout d'abord, le sujet était neuf, n'ayant jamais été traité de façon systématique et dans son ensemble, à notre connaissance du moins ; nous ne pouvions donc pas profiter de tout l'acquis qui est à la disposition des chercheurs, dans les matières où ils ont été précédés par d'autres qui leur ont frayé la voie. Ensuite, nous n'avons retenu dans notre examen que les métiers dont le symbolisme est justifié par des

références explicites aux Écritures ; c'est là, nous semble-t-il, un souci élémentaire de prudence intellectuelle lorsqu'on traite un sujet appartenant, bien qu'indirectement, au domaine doctrinal. Enfin, nous pensons que les exemples retenus suffiront à notre propos qui était seulement d'exposer les premières bases de la spiritualité du métier.

Il nous reste, pour finir, à tirer des principes que nous avons rappelés les conséquences qui en découlent dans le double domaine de la vie individuelle et de la vie sociale.



Le principe fondamental qui nous a guidés dans toutes nos réflexions, implique que le métier est une continuation de la création et, par conséquent, qu'il a son archétype en Dieu, dans l'Activité divine. Il est donc légitime de rapporter à Dieu les différents métiers, et c'est même, à vrai dire, une nécessité et le seul moyen de les concevoir correctement et de les exercer de même.

Par là, en effet, notre activité professionnelle, qui occupe la plus grande partie de notre temps, est envisagée *sub specie aeternitatis*, et l'on peut alors parvenir à la spiritualisation du métier, c'est-à-dire de la vie active, par son intégration dans la vie contemplative, qui est vision de Dieu. Dans le métier compris comme il le faut l'homme

cherche à exprimer Dieu en fonction du travail, en sachant bien d'ailleurs que le métier n'est pas une fin en soi ; que, par le métier, il approche d'une image de Dieu, mais que, d'autre part, Dieu n'est pas figé dans cette image ou dans ce rôle, et qu'au bout du cheminement intérieur, Dieu fait « éclater les métiers », comme il fait éclater tous les symboles pour révéler enfin l'Ineffable. La référence des métiers à des archétypes divins permet à chacun de ceux qui les exercent, non seulement d' « offrir » son travail à Dieu, ce qui va de soi, mais de « sacraliser » celui-ci jusque dans sa substance même, grâce aux symboles qui y introduisent l'influence spirituelle issue de son archétype. Dans ces conditions, il n'y a plus de divorce possible entre un acte qu'on accomplit et qui paraît plus ou moins indifférent en soi, du point de vue spirituel, et l'intention spirituelle dans laquelle on le fait. Le symbolisme comble les lacunes, sources de distractions et de déceptions, d'une activité envisagée comme profane en soi et péniblement spiritualisée comme par raccroc. Par le symbolisme, il y a intégration spirituelle de l'action individuelle.

Quant à l'intégration de l'activité sociale, c'est une idée tellement étrangère à la mentalité moderne que ce que nous allons en dire surprendra et étonnera certains. C'est pourquoi nous voudrions y insister un peu plus et montrer, au moins dans



ses grandes lignes, ce qu'est une communauté sociale traditionnelle fondée sur ce symbolisme.

Pour ce faire, nous commencerons par récapituler les « métiers de Dieu » que nous avons étudiés. Nous avons vu successivement Dieu scribe, médecin, guerrier, potier, tisserand, architecte, charpentier, pasteur, navigateur, pêcheur, chasseur, jardinier, moissonneur et vigneron. Nous avons disposé, à dessein, ces métiers dans leur ordre logique, ou plutôt hiérarchique. En effet, le métier de scribe et celui de médecin, se rattachent, comme nous l'avons dit, à la fonction sacerdotale, le métier des armes à la fonction royale, tandis que les métiers suivants rentrent tous dans les fonctions réservées au peuple proprement dit : bourgeois, artisans et paysans.

On voit ainsi se dessiner un groupement selon les trois « castes » qui constituent la hiérarchie sociale naturelle : le Sacerdoce, la Royauté, le Peuple. Le Sacerdoce englobe, en effet, toutes les fonctions de l'enseignement doctrinal et des sciences, soumises dans leur totalité à la Doctrine révélée, et du culte. La Royauté, qui tient sa légitimité du Sacerdoce, tout en étant autonome dans son domaine, est la fonction législative, administrative, judiciaire et militaire. Le Peuple, avec tous ses corps intermédiaires, eux-mêmes hiérarchisés, accomplit les fonctions de travail plus ou moins matériel nécessaire à la vie de la société.

Le mot de « caste » que nous employons heurtera peut-être certains lecteurs, car il a mauvaise presse à l'heure actuelle. Expliquons-nous sur son emploi. Nous n'entreprendrons pas de défendre ici le système des castes, tel qu'il peut exister dans tel ou tel pays et dans des conditions particulières très compliquées parfois et qui peuvent, d'ailleurs, en certains cas, être critiquables. Mais, en revanche, nous tenons à affirmer que, dans son principe, le système des castes ou des « ordres » hiérarchisés, ce qui ne veut pas dire forcément fermés, est non seulement légitime, mais encore qu'il est le seul vraiment légitime, si l'on a soin de se souvenir que la caste ne désigne, en elle-même, rien d'autre que la fonction sociale, déterminée, d'un côté par les besoins naturels de la communauté, et de l'autre par la nature propre de l'individu « appelé » à tel ou tel métier. Les castes, en un sens très général, sont donc parties intégrantes d'une société naturelle. Et cela est tellement vrai que, lorsque par un artifice constitutionnel quelconque, on les supprime en droit, elles ne tardent pas à renaître, en fait, sous une autre forme, en général bien dégradée par rapport à la première, car alors l'ancienne hiérarchie, fondée sur les valeurs relatives des fonctions et des services, se trouve remplacée par la pseudo-hiérarchie la plus monstrueuse, celle qui se fonde sur l'argent ou, d'une façon plus générale, sur l' « économique ».

Mais revenons au système traditionnel des castes.

Il est, sur le plan social, le reflet des différentes activités divines *ad extra*, donc un reflet du Logos considéré comme *Premier-Né*, c'est-à-dire Archétype, *de la Création*.

C'est ce qu'exprime fort bien, sous une forme imagée, le mythe hindou relatif à l'origine des castes (1). Quand Brahma créa l'homme apprenons-nous, il le créa quadruple : il y eut originellement quatre hommes. Ce fut d'abord Brahman, qui sortit de la bouche de Brahma, et Brahma lui donna les *Védas*, ou les Écritures, pour enseigner et accomplir les rites. Ensuite, Kshatriya sortit du bras droit de Dieu : son rôle est de défendre son frère pour que Brahman puisse vaquer tranquillement à la dévotion. En troisième lieu, Vaishya sort de la cuisse droite pour travailler et nourrir ainsi ses deux frères aînés. Enfin, Shudra sortit du pied droit, afin de servir les trois premiers. Dans d'autres versions du mythe, ces quatre hommes sont les fils de Purusha, lequel, dans la tradition hindoue, correspond à l'Homme Universel ou Logos créateur, et cette deuxième version est encore plus précise.

La première caste, ou celle des « clercs », représente la contemplation, la science et l'autorité spirituelle ; la seconde, l'action dans sa plus haute expression, le gouvernement des hommes : c'est

le pouvoir temporel ; la troisième est vouée à l'action plus matérielle de l'exploitation du monde, c'est l'activité économique, artisanale et agricole ; enfin, à la dernière caste sont réservées les activités les moins nobles, les tâches serviles, les travaux purement matériels et mécaniques. La localisation symbolique de ces quatre castes dans les quatre étagements du corps, symbolique lui aussi, de Brahma — bouche, bras, cuisse, pied — vise à faire sentir la hiérarchie des castes ; mais le fait que ces castes sortent toutes d'un même corps divin, enseigne qu'elles sont toutes un reflet à quelque degré, des activités divines.

Si nous utilisons, pour nous expliquer, le système hindou, ce n'est pas, certes, par goût de l'exotisme, qui n'a rien à faire en ce genre de problèmes, mais simplement parce que, se moulant parfaitement en ses principes sur l'ordre naturel, ce système aide à comprendre le système général des castes en lui-même et sa justification.

Il nous permettra en particulier d'éclairer l'organisation sociale de la Chrétienté qui, au Moyen-Age et, particulièrement, jusqu'à la révolution de 1789, lui était analogue.

Cette organisation comprenait trois « ordres » : les Clercs, la Noblesse ou les Chevaliers, le Peuple, ce dernier englobant la quatrième caste hindoue, celle des *shudras*, ce qui ne change rien d'essentiel au système (2). Cette organisation, conforme à la



tradition universelle et immémoriale, a permis de réaliser, autant que cela se peut sur terre, un ordre social et politique normal.

Pour en saisir la signification profonde et la nature, rapprochons le schéma des castes hindoues du schéma des métiers dans leur ordre hiérarchique. Les métiers, on l'a vu, se sont répartis selon les trois castes fondamentales : Sacerdoce, Royauté, Peuple. Puisque ces métiers ont leur archétype en Dieu même, d'une certaine façon, cela revient à dire que les différentes fonctions sociales, reflétant les fonctions divines, sont en quelque sorte « sorties » de Dieu, comme les quatre hommes originels, « pères des castes » du corps de Brahma. En langage chrétien, cela veut dire que l'on peut considérer toutes ces fonctions comme contenues « éminemment » en Dieu, et que le *corps social* est un reflet du *Corps du Christ*.

Et c'est bien ainsi qu'il était compris dans la Chrétienté. Cet ordre social était fondé sur le dogme du Corps mystique, ce qui correspond, *mutatis mutandis*, à l'enseignement faisant sortir les castes du corps de Brahma. La société était donc conçue comme un *corps*, au sens plein de ce mot, lequel est souvent perdu de vue ; un corps multiple, analogue à son modèle, le Corps mystique, Archétype de la Création, l'Homme Universel ou encore le Plérôme. Symboliquement, à la tête du Christ



correspond le Sacerdoce, l'Église hiérarchique ; aux bras, la Royauté et la chevalerie ; au ventre et aux membres inférieurs, le peuple et les fonctions économiques.

L'image quasi sacramentelle de cet ordre social apparaissait dans la disposition des fidèles à l'intérieur de la basilique et de la cathédrale, elle-même image architecturale du Plérôme. Aux grandes panégyries, siégeaient, dans le chœur (tête) l'Évêque, représentant l'autorité spirituelle à l'entrée du chœur et à la limite du transept (bras), le Roi et les Grands, dans la nef, le Peuple, avec à sa tête, les autorités sociales, les maîtres artisans (3).

On avait, ainsi, un ordre organique, un organisme à la fois temporel et spirituel, un prolongement ou un reflet, sur le plan social, de la Jérusalem céleste, qui est accomplissement du Plérôme (4). Organisme vivant et respirant normalement : l'impulsion venue de la caste spirituelle descend et circule à travers les ordres subordonnés et grâce à ces ordres qui, tels des « relais », mettent à la portée de chacun les vérités et les valeurs sacrées issues de la tête et seules capables d'ordonner toutes les activités contingentes au salut éternel, but essentiel et fin dernière de la société temporelle.

C'est, on le comprend, au niveau de ces « relais » que jouait son rôle le symbolisme des métiers, symbolisme qui véhiculait, en quelque sorte, sur le plan de l'action, la grâce spirituelle.



Tel est le modèle de toute société digne de ce nom. Par sa hiérarchie fondée sur l'ordre naturel, un ordre prêt à recevoir l'illumination surnaturelle, elle ignore, certes, le mythe égalitaire et le mythe libertaire, mais elle garantit, dans la mesure des possibilités humaines, la seule véritable équité, qui consiste pour chacun à trouver les moyens de se réaliser dans son ordre, et la véritable liberté, qui consiste à déterminer les moyens d'atteindre la fin spirituelle de l'homme à travers le passage en ce monde. La subversion sociale naît, précisément, du bouleversement de cette hiérarchie authentique et de son remplacement par une fausse hiérarchie de caractère matérialiste.

Toute restauration de la société et du travail qui ne partirait pas de ces principes — intangibles, quelle que puisse être leur adaptation aux conditions actuelles du monde, différentes, certes, de celles de jadis — est vouée à l'échec. Nous espérons le montrer quelque jour dans des études plus spécialisées. Le présent livre, en effet, qui ne veut être, comme nous l'avons dit en commençant, qu'un ensemble de réflexions préliminaires, appelle logiquement deux séries de développements, portant sur la spiritualité de la vie active et sur la restauration d'une sociologie et d'une politique sacrée. Ils se feront, si Dieu veut.

ABRÉVIATIONS

AL : Dom P. Guéranger, *L'Année Liturgique.*

CRAI : *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris.

DAC : Dom Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne.*

DAGR : Dahremberg, Saglio et Pottier, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines.*

ET : *Études Traditionnelles*, Paris.

MD : *La Maison-Dieu*, Paris.

OS : *L'Orient Syrien*, Vernon.

PG : *Patrologie grecque* (Migne).

PL : *Patrologie latine* (Migne).

PO : *Patrologie orientale* (Graffin-Nau).

RA : *Revue Africaine*, Paris.

RCAP : *Rendiconti dell'Academia Pontificia*, Rome.

REG : *Revue des Études grecques*, Paris.



NOTES

INTRODUCTION

1. Maxime le Confesseur, *Cent. gnostiques*, 2, 4.

2. Cité par J. Maritain, *Frontières de la Poésie*, p. 9. Cf. l'expression « Artisan de l'univers » appliquée à Dieu par St Clément de Rome, *Épit. aux Corinth.*, dans *Patres apostol.* (Funk I, 175). Une forme exactement correspondante de cette épithète divine se retrouve dans l'Égypte ancienne : *hemou-ta* (S. Morenz, *La Relig. égypt.*, 1962, p. 213).

CHAPITRE I

1. *Apoc.* 3, 5 ; *Philipp.* 4, 3 ; *Ex.* 32, 32 ; *Ps.* 68, 138. Dans sa forme la plus extérieure, cette scène s'inspire des assises royales au cours desquelles le prince ouvre le registre de sa maison, registre contenant le nom de ses gens, pour faire rendre les comptes.

2. Cette notion de *Liber mundi*, bien qu'ancienne, s'est particulièrement développée dans la littérature des Rose-Croix. Références dans Sédir, *Hist. d. Rose-Croix*, pp. 124-125.

3. F. Schuon dans ET 358, pp. 62-63, qui ajoute fort justement qu'on peut considérer ce symbolisme à trois niveaux : En Dieu même la Parole est l'Être comme Acte éternel, le Livre est l'Être comme ensemble des possibilités de création (Sagesse) ; sur un plan inférieur, la Parole est l'Acte créateur, le Livre est la substance créatrice, *materia prima ;* enfin, dans la création réalisée, la Parole est l'Esprit divin, le Livre est l'ensemble des créatures.

4. Rappelons que les *hadiths* sont les traditions relatives à la conduite de Mahomet et à certaines parties de son enseignement.

5. Dans *Futuhat el-mekkiyah* cité par R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, p. 111. On trouvera le texte des *hadiths* et l'explication du sens métaphysique des divers symboles évoqués ici, tels que : table, encre, plume, etc... dans F. Schuon, *L'œil du Cœur*, pp. 37-44. On trouve une formulation générale analogue dans un texte chrétien oriental ; Dieu, y lit-on, explique de cette façon aux Anges la création qu'Il va faire : « Comme avec une Plume, Il leur écrivait un livre dans l'esprit et leur faisait méditer les écrits de la création universelle » (Nasraï, *Homélie* 34 (Sur l'Essence divine), dans OS, 8 (1963), 247.

6. Sur le *Sepher Yetsira*, voir H. Sérouya, *La Kabbale*, pp. 128-38 ; P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, II, pp. 214-15.

7. Vue, ouïe, odorat, toucher, parole, nutrition, génération, locomotion, colère, joie, pensée, sommeil.

8. L'homme, en tant que fondement du monde, est l'alphabet du monde, et ceci est en rapport avec le fait que, dans la Genèse, Dieu lui amène les êtres vivants « pour qu'il les nomme ». L'homme est l'alphabet, en reflet, dont s'assemblent tous les êtres (Ph. d'Aquin, *Interprétation de l'Arbre de la Kabbale*, pp. 28-30). Noter aussi que l'alphabet sort des *sephiroth :* les lettres sortent de Binah, les points de Hokmah, les accents de Kether (P. Vulliaud, *l.c*)

9. Ibn-Gabirol, *La Source de Vie*, éd. Munk dans *Mél. de philos. juive et arabe*, pp. 135-6. Sur le ternaire *sepher*, *saphar*, *sippour* (livre, scribe, parole ou matière, volonté,



forme), voir Mayer Lambert cité dans H. Sérouya, *op. cit.* p. 130 et Vulliaud, *op. cit. ibid.*

10. La formule est déjà dans l'Ancien Testament : « Je suis le Premier et le Dernier » (Isaïe 41, 4 ; 44, 6 ; 48, 12), ce qui explique qu'on le retrouve dans l'Islam : « Il est le Premier et le Dernier *(el-awwal wa-l-akhir)* (Coran 57, 3). Voir à ce sujet F. Schuon, *La croix temps-espace dans l'onomatologie musulmane* dans ET 363, pp. 54 et sq. et ET 364, pp. 66 et sq. Elle appartient également à l'Orphisme, sous une forme approchante : « Dieu est le Commencement, Dieu est le Milieu, Dieu est l'Origine de toutes choses » *(Orph. Frag.* VI, 10. Cf. Plutarque, *de def. orac.*, 48).

11. Sur le plan proprement métaphysique, A Ω, le Premier et le Dernier, signifie que Dieu est à Lui-même Sa propre origine et Sa propre fin.

12. L'alphabet grec est ici, naturellement, un substitut de l'alphabet hébraïque dont les deux lettres extrêmes sont A et Th.

13. La tradition juive considère la création comme une révélation du Nom de Dieu par les lettres et les nombres. On sait, en particulier, que les Quatre Animaux de l'Apocalypse, placés aux quatre angles du Christ en gloire, sont en relation avec les quatre lettres du Nom YHWH. L'image du livre représentant l'ensemble du créé est encore chez Dante. Dans la vision finale du Paradis, il aperçoit toutes les créatures rassemblées dans la lumière divine :

Nel suo profondo vidi che s'interna
Legato con amore in un volume
Ciô che per l'universo si squaderna. *(Par.* 33, 85).

(Dans sa profondeur, je vis rassemblés, reliés par l'amour, en un livre, les êtres qui dans le monde sont feuilles éparses.)

14. Voir notre livre *Le symbolisme du Temple chrétien*, p. 133.

15. Ce qui n'empêche pas, bien entendu, de leur attribuer d'autres significations parfaitement légitimes.

16. *Op. cit.* I, p. 214.

17. Ces considérations sont plus largement développées dans notre livre, pp. 51-53.

18. Sur le fait que très souvent, dans le Nouveau Testament, des formes grammaticales grecques, dont le choix semble d'abord étrange, recouvrent des formes hébraïques, voir P. Vulliaud, *La clé tradit. des Évang.* (passim).

19. Nous parlons ici naturellement des sciences traditionnelles, les seules véritables, les sciences des modernes, qui se vantent d'être devenues profanes, comme s'il s'agissait d'un progrès, n'étant proprement que des parodies des véritables sciences.

CHAPITRE II

1. A ce sujet, Harnack, *Die Mission u. die Ausbreitung des Christentums*, pp. 87 sq. et J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, pp. 244-7.

2. J. Carcopino, *l.c.*

3. AEl. Arist., *In Asclep.* 42, 4 (p. 336 Keil).

4. Références dans Carcopino, *op. cit.* pp. 258-9. Cf. encore Plutarque, *De sera* 4 (cf. 19-21) : « Dieu connaît le temps le plus propice pour appliquer les châtiments aux crimes, de même que le médecin éclairé sait distribuer les remèdes en variant, suivant les circonstances, la dose et le moment ».

5. *Dial. c. Tryph.*, 69.

6. Clém. d'Alex., *Pédagogue*, 1, 2, 6.

7. Eusèbe, *Hist. eccl.* 1, 13. Cf. St Ignace d'Antioche, pour qui le Christ est « médecin charnel et spirituel » (*Ad Eph.* 7, 2. Funk 1, p. 218).

8. Tertullien, *Adv. Marc.* III, 17 ; St Cyprien, *De op.*, 1.

9. St Augustin, *Serm.* 175, 1 ; 299, 6 ; 87, 11 ; *Enarr. in Psalm.* 130, 7.

10. RA, 1920, pp. 17-18 ; CRAI, 1920, p. 77 ; RCAP, 1923.

11. Pap. de Berlin (IIe s.) dans PO 18, 430.

12. Hymne de l'Avent *Creator alme siderum.*

13. Triodion, 2e sem. Car, AL, Car., p. 197.

14. Oraison du mardi de la Passion, du Samedi après les Cendres.

15. Clém. d'Alex., *Péd.* I, 6, 29.

16. On pourrait citer une foule d'oraisons de postcommunion, par exemple celles des 1er dim. apr. Pâques, 17e et 24e apr. la Pent., du vendredi de la 4e sem. de Car., du jeudi de la Passion. — Le *pharmakon athanisias* a parfois été assimilé à la plante *moly (Odyssée,* 10, 302-6) dans la psychothérapie chrétienne de tradition grecque. Voir à ce sujet H. Rahner, *Mythes grecs et mystères chrétiens*, trad. fr., pp. 196-240. — Ces prières de communion sont anciennes : on les trouve sous une forme analogue dans l'*Eucologe de Sérapion* (IVe s.), trad. fr. dans Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, n° 191.

17. Pour être exact, il faudrait distinguer entre la médecine thaumaturgique, miraculeuse, du Christ et des saints, et l'Art médical, qui est une science théorique et pratique, mais toujours fondée dans les sociétés traditionnelles, sur des principes métaphysiques dont le sacerdoce a le dépôt.

18. Dans le caducée, emblème d'Hermès, il y a deux serpents enroulés qui s'affrontent au niveau des têtes ; c'est qu'alors on considère la polarisation fondamentale de l'énergie en deux courants, actif et passif, positif et négatif *(yang-yin)*.

19. D'ailleurs l'histoire du serpent d'airain fait partie d'un groupement de thèmes considérés depuis le début de la tradition chrétienne, et probablement en accord avec celle des rabbins, comme symboliques des vérités à venir, messianiques : traversée de la Mer Rouge, rocher, manne, eaux de Mara, marche au désert, colonne de nuée (J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, pp. 131-191).

20. Tertullien, *Adv. Marc.* 3, 18 ; 347 Cf. *Ép. de Barnabé*, 12, 6 ; St Cyrille de Jérusalem, *Catéch. mystag.* 33, 797 ; St Grég. de Nysse, *Opéra*, 44, 413 C-D ; St Basile, *Traité du St Esprit*, 14 (PG 32, 121 C) ; St Augustin, *Cont. Faust.* 12, 28-29 (PL 42, 269-270).

21. Hymne de Laudes, pour la Fête de l'Exaltation de la Croix.

22. AL, T. pasc. I, p. 342.

23. Rappelons qu'on appelle ainsi la méthode d'exégèse qui consiste à découvrir dans l'Ancien Testament des figures prophétiques du Nouveau.

24. Notons qu'au Mexique, le serpent Quetzalcoatl est un dieu sauveur qui s'offrit pour les hommes en holocauste. Encore un vestige de la Révélation primordiale !

25. St Jean Chrysostome, *Spuria.* Mais l'attribution à St J. Chr. paraît très douteuse. Texte dans *Homél. pasc.* t.I, *une homél. inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte* (Coll. *Sources chrét.* 27).

26. Ancienne séquence (AL, T. pasc. II, p. 101).

27. Par exemple, Maxime le Confesseur et Origène (Référ. et résumé dans Urs v. Baltasar, *Liturgie cosmique*, pp. 128 sq et 276 sq.).

28. Voir, sur ce sujet, René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, p. 81 et pp. 169 sq.

29. Cela apparaît particulièrement bien dans une médecine traditionnelle comme l'acupuncture chinoise.

30. Il s'est manifesté, jusqu'à une date relativement récente, chez les rois de France, dont la royauté avait un caractère nettement sacerdotal. Voir à ce sujet Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges* (passim) et P. Gordon, Le *Sacerdoce à travers les âges*, pp. 28-31 (renseignements très intéressants, mais le livre est gâté par une thèse générale plus que contestable).

CHAPITRE III

1. L'éclair et le rayon solaire sont les archétypes des armes traditionnelles. Voir, à ce sujet, R. Guénon, *Les Symboles fondamentaux de la science sacrée*, pp. 189-201.

2. M. Eliade, *Traité d'hist. d. relig.*, chap. II et III. — Sur les rapports du Christ avec l'Apollon solaire, voir notre



livre sur *Le Symbolisme du temple chrétien*, pp. 164-166. Des miniatures italiennes du XIIe siècle représentent Dieu sous les traits d'un archer, chassant l'homme du paradis, par exemple (Didron, *Iconogr. chrét.*, p. 191).

3. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, pp. XIV-XV.

4. *Serm.* 39, 3.

5. *ibid.* et *Serm.* 41, 1.

6. On peut voir une certaine continuité, pour le sujet qui nous occupe, entre les deux Testaments, dans le fait que St Michel, qui était l'ange protecteur d'Israël, est devenu celui de l'Église (Hymne de vêpres, le 8 mai).

CHAPITRE IV

1. G. Duhamel, *Le Prince Jaffar*.

2. Dans *Naissance du monde* (Coll. « Sources orientales »), pp. 73-74.

3. P. Fournier, *Hist. d. religions non-chrétiennes*, p. 46.

4. Philon, *De opif. mundi*, 434.

5. *Timée* 42 D. — D'ailleurs la conception du démiurge platonicien est sous-tendue par ce symbolisme plastique. Voir p. ex. 27D-29D. Et Proclos, commentant ce dialogue, compare le déliurge à Phidias (*In Tim.* 84D).

6. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 60.

7. Ésope, *Fables* 153 et 183 ; Philémon, *Frag. comic. graec.* IV, 32 (Meinéke) ; Callim., *Frag.* 87 ; Lucien, *Dial. d. dieux* I, 1.
L'image du dieu potier se retrouve chez les Stoïciens (Épict. 1, 1, 7 ; 2, 665 ; 4, 1, 549 et 556 ; Marc-Aurèle 7, 23) et chez Dion Chrysostome, *Or.* 19, 51.

7 bis. Hymne à la Vierge, dans M. Hayek, *Liturgie maronite*, p. 245. La strophe suivante de cet hymne développe une autre image artisanale : « Salut à Toi, Marie, qui, restant vierge, es devenue la mère du Peintre qui dessina Ève et la donna à Adam ». Cette image du Peintre divin

se retrouve dans une vision de Sainte Marguerite Marie Alacoque.

8. Sénèque disait aussi : « Qu'est-ce que l'homme ? Un vase qui se brise au moindre choc, au moindre mouvement » *(Ad Marc de consolatione* 11, 3).

9. Sur ce sujet, voir notre livre, *Le Symbolisme du temple chrétien*, pp. 107-116.

10. Dhan Gopal Mukerji, *Brahmane et Paria*, p. 114. Cf. le jade rituel *pi*, disque plat percé d'un trou central, trou qui représente le « vide du moyeu qui fait tourner la roue » (P. Grison, *Notes sur le Jade*, in ET, 382, 1964, 69 et 74).

11. St Irénée, *Contra haer*. IV, 39, 2.

CHAPITRE V

1. *Odyssée* 7, 198.

2. Claudien, *de raptu Proserpinae* I, 55-56.

3. Olympiodore, *in Phaed*. (Norvin, p. 88).

4. Platon, *Timée* 41-D. Cf. Proclos, *in Timae*., 310-311.

5. *Atharva-Veda*, X, 2, 13.

6. Marc-Aurèle, *Pensées*, II, 2 ; 4, 26 et 34 ; 4, 40 ; 6, 38. Cf. encore 3, 16 ; 7, 9 et 10,5.
De même Proclos nous dit que Circé préside à la génération : naître, pour une âme, dit-il, c'est voir se tisser autour d'elle, comme le cocon autour du ver à soie, les réseaux de nerfs, de veines, d'artères, et toute la trame de chair qui constituera le corps (Procl., *In Crat*. 22, 7 ss.).

7. Porphyre, *de antro Nympharum*, 14.

8. *Mundaka Up*. 2, 2, 5 ; *Brihad Aranyaka Up*. 3, 8, 7-8 (citées dans R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XIV (symbolisme du tissage).

9. M. Eliade, *Le dieu lieur* dans *Images et symboles*, p. 152.

10. *ibid*.



11. *Tao Te King*, XIV, trad. J. Lionnet, dans ET 364 (1961), pp. 79-80.

12. Tchang-houng-yang, cité dans R. Guénon, *l.c.*

13. Ce qui suit sur l'Epeire d'après M. Sire, *L'intelligence des animaux* (1956). Voir également : Tilquin (A.), *La Toile géométrique des araignées*, 1942.

14. Ch. Archainbault, *La naissance du monde selon les traditions Lao* dans *Naissance du Monde* (Coll. « Sources orientales »), p. 385.

14 bis. *Satapatha Brahmana*, 14, 2, 2, 22.

14 ter. *Pradhana Upanishad*, 6, 10.

15. Ce symbolisme existe dans l'Inde. Voir le comment. de Shankarasharya sur les *Brahma-Sutras* dans Guénon, *op. cit.* p. 111.

16. R. Guénon, *op. cit.*

CHAPITRE VI

1. Cité par A.K. Coomaraswamy, *Christian and oriental Philosophy of Art*, p. 73. De même Plotin : « Les métiers, comme celui de construire et celui des charpentiers, qui nous donnent des objets façonnés... tirent leurs principes de là (le monde céleste) et de la pensée céleste » *(Enn.* V, 9).

2. Balaï, *Prière pour la dédicace d'une église*, dans G. Bickel, *Ausgew. Gedichte d. syr. Kirchenväter*, 77-82.

3. Ce texte est utilisé dans le rituel russe de dédicace ; voir : *Consécration d'une église selon le rituel de l'Église russe*, (Éd. Chevetogne), p. 14. La représentation de l'univers comme un chantier où Dieu travaille à la manière d'un maître d'œuvre anime la méditation d'un sage égyptien et celle de St Ignace : « L'homme est argile et paille, Dieu est le chef de chantier. Il démolit et construit tous les jours. Il fait mille manœuvres selon son bon plaisir, il fait de mille personnes des surveillants » *(Sagesse d'Amenemopé* (Nouvel-Empire), citée dans S. Morenz, *Relig. égypt.*, 1962, p. 99). — « Dieu agit et travaille pour moi dans toutes

les choses créées sur la face de la terre : je veux dire, se comporte à la façon d'un homme qui travaille dans les cieux, dans les éléments, les plantes, les fruits, les troupeaux, etc... à qui Il donne et conserve l'être, la vie, la sensation... » *(Ex. spirit.*, nº 236).

4. Nous avons développé ces idées dans notre livre sur le *Symb. d. temple*, 22, 31, 41.

5. L. Sprink, *L'art sacré en Occident et en Orient*, 1962, pl. I.

6. Coomaraswamy, *op. cit.*, 79-80. Le thème platonicien est passé chez Plutarque, où Dieu apparaît comme l'architecte du monde, construisant celui-ci selon les nombres et les proportions (Plut., *De anim. procr.*, in fine).

7. Nicomaque de Gerasa, *Theologoumena*, cité dans M. Ghyka, *Le Nombre d'or*, I, 36.

8. Par ex. dans la *Bible moralisée* du XIIIe s. de Vienne (repr. dans Jung, *Métam. de l'âme*, 111), et dans une Bible du XIVe s. reproduite dans J. Gimpel, *Les bâtisseurs de cathédrales*, 32.

9. S. Hutin, *L'alchimie*, 94.

10. *Consecr. d'une église... russe*, 36.

11. Eusèbe, *Hist. eccl.*, X, 65.

12. R. Coquin, *La consécration d'une église selon le rite copte* dans *OS*, 9, 1954, 173.

13. *La Consécr. d'une église... russe*, 36.

14. Dubois, *Cérémonial de la pose de la première pierre d'une église*, 1927, 16 et 6.

15. Hymne de laudes (Commun de la Dédicace).

16. Hermas, *Le Pasteur*, I, vision 3.

17. Dubois, *op. cit.*, 16.

18. Hymne de vêpres (Comm. Dédic.). Le sens allégorique de la forme cubique des pierres remonte à une antique tradition : voir notre livre cité, 65-66.

19. St Augustin, *In Psalm.* 121 (leçon 2e jour Oct. Dédicace au IIe Nocturne).

20. St Augustin, *Serm.* 256 de tempore (leçon 3e jour Oct. Déd. au IIe Nocturne).

21. Sur les divers sens, apparemment contradictoires, de l'expression « pierre angulaire », voir les explications définitives de R. Guénon (articles repris dans *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, 1962, 278 ss.) et les conséquences que nous en avons tirées dans notre livre, 114 ss. Sur le même sujet on lira aussi le beau chapitre consacré à « l'Église et les temples d'Israël » dans J. Tourniac, *Symbolisme maçonnique et Tradition chrétienne*, 1965, 166-177.

22. *Hymne à l'Église* dans *Les Hérésies*, 3, *Exp. de la foi* PG 42, 776).

CHAPITRE VII

1. On a discuté sur le sens qu'il convient d'attribuer au mot grec *tektôn* et certains préfèrent, à la suite de la Vulgate, traduire simplement par *faber*, « artisan ». Pourtant il n'y a guère de doute à avoir sur le sens de *tektôn*, comme de *naggar* qui lui correspond en araméen. Le sens premier de *tektôn* est « charpentier », « menuisier ». Il a parfois, il est vrai, le sens d' « artisan », « ouvrier » en général, mais ce sens n'est guère attesté qu'en poésie. Les mots habituels, en grec, pour dire « artisan », « ouvrier » sont *ergatès, chironax, technités dimiourgos*. D'ailleurs, dans la tradition concernant l'enfance du Christ, c'est le sens de « charpentier » qui l'emporte. Si Justin fait de St Joseph un fabricant de jougs et de charrues *(Dial. c. Tryph.*, 316), le père adoptif de Jésus est bien un vrai charpentier pour Théophile d'Antioche *(In Matth.*, 13), pour l'auteur de l'*Opus imperfectum (Auctor. oper. imperf. in Matth. homil.* 1) et pour les Apocryphes : *Protévangile de Jacques*, 6 et 13 ; *Ps. Matt.* 10 et 42, où Joseph apprend à Jésus la charpenterie) et l'*Histoire de Joseph le Charpentier*. — La présomption traditionnelle en faveur de la thèse qui fait de Joseph, et de Jésus, un charpentier, est suffisante pour nous fournir une base de départ ; et ce que nous disons par la suite fortifiera considérablement cette hypothèse,

encore que ce ne soit pas par les voies de la fameuse « critique historique ».

2. Grimm, *Mythologie*, I, p. 474.

3. *Rig-Veda*, X, 31, 7 ; 81, 4 ; 89, 7.

4. J. Herbert, *Message de la mythologie hindoue*, p. 84.

5. *ibid.*, p. 314.

6. *ibid.*, p. 56.

7. *ibid.*, p. 314.

8. *ibid.*, p. 84.

9. Dans la *shalshelet ha-kabbala* citée par Migne, *Dict. Bible*, s. v. Tharé.

10. Ch. Autran, *Préhist. du Christianisme*, I, pp. 174-5. Adonis est encore appelé « né du cèdre ». Cette deuxième épithète explique peut-être qu'il soit le charpentier par excellence.

11. On se rappellera le passage célèbre de St Jérôme : « Bethlehem, qui nous appartient maintenant et est le lieu le plus auguste de l'univers, dont le psalmiste a dit : « La Vérité est sortie de la terre », était jadis ombragé par un bois sacré de Tammouz, ou Adonis, et dans la grotte où, un jour, a vagi le Christ enfant, on pleurait l'amant de Vénus » *(Lettre à St Paulin de Nole*, PL 61, 326-327). Par ailleurs, c'est également de Phénicie que venait Hiram, l'architecte du temple.

12. Erman-Grapow, *Wörterb. d. ägypt. Sprache*, III, 341.

13. Nous développons ces idées dans notre étude sur « *Le Symbolisme du temple chrétien* ».

14. Sur l'arbre cosmique, voir M. Eliade, *Traité d'histoire des religions ;* H. Rahner, *Mythes grecs et mystères chrétiens* et notre livre cité ci-dessus.

15. *Homil. in Genes.* II, 3.

16. Hymnes des missels gothiques d'Espagne cités dans AL, *le T. pasc.* I, p. 340 ; II, p. 82.

17. Nous avons développé cette question dans notre étude

déjà citée. Le nom grec de la croix, *stavros*, veut dire « pilier » ; il se réfère à la poutre verticale, que les premiers Pères ont assimilée au Pilier cosmique ou Axe du monde (voir H. Rahner).

18. Cette légende se trouve dans Gossuin, *Image du monde*, la *Bible de Geffroi de Paris*, l'*Historia ecclesiastica* de Petrus Comestor (PL 198) et la *Queste del Saint Graal*.

19. *Expos. in psalm. select.* I, 3 (PL 172, 277) et *In Annuntiat. Sanct. Mariae* (PL 172, 902).

CHAPITRE VIII

1. On lira, à ce sujet, les pages suggestives de J. Tourniac, *Symbolisme maçonnique et tradition chrétienne*, 1965, 131 ss..

2. L'autre intronisation de Pierre consista dans l'imposition de son nouveau nom (Cephas : Pierre) et la collation du pouvoir des clés.

3. St Augustin, *de verbo Domini*.

4. Hippol. de Rome, *Traité sur l'Antéchrist*, 59 ; *Const. apost.* II, 57. Sur ces textes, voir J. Daniélou, *Symboles chrétiens primitifs*, pp. 65 sq.

5. St Jérôme, PL 23, 185a. Sur toute cette thématique, voir J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, pp. 69-85.

6. Sur la barque du salut et la navigation posthume, idée égyptienne passée en Crète et, de là, dans le monde gréco-romain, voir F. Cumont, *Lux perpetua*, pp. 283-286.

7. Origène, *Homil. in Genes.* II, 3.

8. Jamblique, *de mysteriis*, 7, 2. Même image chez Platon où Dieu est « le pilote de l'univers » *(Politique* 272 E (et depuis 269 C). En Égypte aussi le monde est un navire et le maître universel est son pilote, lit-on dans l'*Enseignement d'Aménopé* (J. Vandier, *La relig. égypt.* pp. 225-6).

9. *Iliade* 7, 69 ; 4, 166. L'image est passée dans l'Orphisme : « Zeus est le maître Pilote de l'univers » *(Orph. Frag.* VI, 10). Cf. Morenz, *Relig. égypt.*, 1962, 95 (références).

10. A Eleusis, par exemple. Voir V. Magnien, *Les mystères d'Eleusis*, pp. 325 et 333-6.

11. Philon, *Vita Moys.* 1, 11. Ceci à propos des troupeaux de Jethro. Sur le sens mystique de ces troupeaux : J. Daniélou, *Sacr. Fut.* p. 180.

12. Philon, *de agricultura*, 50-51 et 41.

13. Porphyre, *Vita Plotini* dans Plotin éd. Bréhier, I, p. 25.

14. Simplicius, *Comment. sur l'Enchir.*, 7.

15. Sur l'Odyssée : Lanoë-Villenne, *Le Livre des Symboles*, t. VI-2 ; G. Germain, *Genèse de l'Odyssée ;* F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Sur les Argonautes : Dante, *Parad.* 33, 96 ; 2, 1-18) ; Apollonios de Rhodes, *Les Argonautiques* (éd. F. Vian). Sur le symbolisme du voyage en général : R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, pp. 105-108.

16. Philon, *op. cit.* 54. A rapprocher d'un enseignement hindou : « C'est toi qui, avec le radeau du savoir, remontant le courant de l'ignorance, nous as fait traverser le courant de l'*avidyâ* dont les requins sont la naissance, la vieillesse, la maladie et d'autres maux, jusqu'à l'autre bord de ce vaste océan, sur la terre ferme de la Délivrance où l'on échappe à tout retour dans le monde de la transmigration ». (Comm. par Shankarasharya de la *Prashna Upanishad* 6, 4, trad. R. Allar, dans ET 371 (1962), p. 140.

17. Sur la montagne cosmique : P. Gordon, *L'Image du monde dans l'antiquité*, pp. 14-42, et R. Guénon, *Le Roi du monde*, pp. 63-76. Sur le Centre : M. Eliade, *Traité d'hist. d. relig.*, pp. 315 sq., *Images et symboles*, pp. 33-65 ; R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, pp. 83-137, et notre livre sur le Temple chrétien, *passim*.

CHAPITRE IX

1. Concurremment, on trouve sur la même fresque un Christ-Soleil, un Jonas et un Bon Pasteur (J. Carcopino, *Études d'hist. chrét.*, 1953, pp. 151-2).

2. Voir Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ* (1940). (Réédité 1974), pp. 742 sq.

3. Clém. d'Alex., *Paedag.*, *in fine*, v. 23-29.

4. *Homél. sur les martyrs*, dans OS 3-3 (1958), p. 304.

5. St Damase, *Carm.* VI. Cf. Ennodius, *Carm.* I, 9; Orientus, d'après Dom Martène-Durand, *Thesaurus anecdot.* 5, 40.

6. St Cyrille de Jérusalem, *Catéch. myst.*, 33, 441 A.

7. C'est-à-dire que, dans le Verbe, l'humanité a été l'appât et la divinité l'hameçon (Ste Cath. de Sienne, *Dialog.*, ch. 135).

8. Voir ci-dessus, ch. III.

8 bis. DAC 64, 2034,

8 ter. Reproduite dans L. Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ*, (1940), 1974, p. 747.

9. Reprod. dans M. M. Davy, *La Symbolique romane*, 1955, p. 174.

10. M. Eliade, *Le dieu lieur* dans *Images et symboles*, 1952, pp. 120-163.

11. *ibid.*, p. 125. Athéna fait, elle aussi, tomber dans « ses rets mortels » Ajax qu'elle veut punir de son orgueil (Sophocle, *Ajax*, 59-60).

12. *ibid.*, p. 142.

13. *ibid.*, p. 143. — Il est appelé aussi « bon pasteur » (Ch. Autran, *Préhistoire du christianisme*, I (1941), p. 171.)

14. *Pirké Aboth*, 3, 20 ; Eckhart, *Sermons*, n. 69.

15. C'est le sujet du poème de Francis Thompson, *The Hound of Heaven*, où l'on voit le Limier céleste lancé sur la piste de l'homme qu'il poursuit inlassablement.

CHAPITRE X

1. Xénophon, *Econom.* 4, 21. — Le mot « paradis », on le sait, est iranien ; il vient, par le grec *paradison*, de l'iranien *paradesha*.

2. P. Grimal, *L'Art des jardins* (1954), pp. 20-1, 39, 41, 43. — Le schéma du jardin iranien avec ses quatre axes et le palais royal au centre dérive évidemment d'une conception analogue à celle du *Ming tang* chinois, où le Roi-pontife régénérait son empire par des stations aux points cardinaux pour « inaugurer les saisons », et ensuite au centre du palais pour animer souverainement l'Espace et le Temps en qualité de Moteur de l'Année (M. Granet, *La Pensée chinoise* (1950), pp. 102-3.

3. Sur le symbolisme du parc de Versailles : Éd. Guillou, *Versailles palais du soleil* (1963).

4. *Livre de Jean* (Lidbarsky, p. 219). C'est un des livres des Mandéens.

5. *Odyssée*, IV, 563-9 ; Pindare, *Olymp.* II, 77 sq.

6. Erman, *Religion des Égyptiens* (trad. fr. pp. 251-2). Cf. *Livre des Morts* (Naville, 59, 63).

7. Cité dans F. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism*, p. 206.

8. Clément d'Alexandrie, *Strom.* V, 11.

9. Voir J. Daniélou, *Catéchèse pascale et retour au paradis*, dans MD 45 (1956), pp. 99-119.

10. *Catéchèse mystagogique*, 13, 19.

11. *Dialogues*, chap. 140.

12. Nous avons étudié le schéma cruci-circulaire, qui est à la base de ces représentations, dans notre livre sur le *Symbolisme du temple chrétien*, en particulier, pp. 29-35, 104, 188 sq.

13. Voir *supra* p.

14. *Cant. d. cant.* (Boutwetsch, p. 352).

15. *Sermon* 23 *sur le Cant. d. cant.* (PL 183, 884-894).

16. F. Schuon, *Remarques sur un problème eschatologique* dans ET 371 (1962), p. 131.

17. St Ephrem le Syrien, *Hymn. Parad.*, 6, 7-9 dans Beck, *Ephrems Hymnen über das Paradies*, pp. 51-6.



18. St Cyprien, *Épist.*, 73-10.

19. St Hippolyte, *C. Dan.*, 1, 17.

20. G. Bickell, *Ausg. Gedichte der Syr. Kirchenväter*, pp. 164-170. Le titre de l'ouvrage de Jean Moschos, *Le Pré spirituel*, s'explique dans la même ligne de pensée ; voir sa préface (Coll. « Sources chrétiennes », pp. 45-6).

21. St Bernard, *loc. cit.*

22. *Didasc. d. Apôtres* citée dans J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, 1961, p. 35. L'image est particulièrement développée dans le texte de Qumrân, *ibid.* et G. Bernini, *Il Giardiniere della piantagione eterna (Sacra Pagina* (Louvain), 1959, II, pp. 47-49).

23. Clément d'Alexandrie, *Strom.* VI, 1, 4.

24. J. Leclerq, *Ste Catherine de Sienne*, pp. 105, 100, 116.

25. *Le Roman de la Rose*, comm. par M. Gorce (1933), v. 19 932-20, 655, pp. 225-234.

26. *Paradiso*, 31. — Le poète Sedulius avait déjà placé la rose au Paradis terrestre, Prudence et St Pierre Damien dans le Paradis futur. Cf. Ch. Joret, *La rose dans l'Antiquité et au Moyen Age*, pp. 229-237.

27. Platon, *Timée* 90 A-B. L'expression a été reprise par Plutarque, *de Pythiae oraculis*, 12 et l'*Anthologie*, 10, 45.

28. Voir H. Rahner, *La Mandragore...* dans *Mythes grecs et mystères chrétiens*, trad. fr. 1954, pp. 241-299.

29. St Grég. le Grand, *Moralia (In Job*, 12, 5, 7). On trouve la Mandragore également dans la *Genèse*, 30, 14 ; et le *Cantique des Cantiques*, 7, 14. Selon Richard de St Victor, elle désigne la bonne renommée (cf. ET 377, 1963, 129-130).

30. On trouvera dans l'excellente étude de Rahner toutes les variations du thème avec citation des textes (Origène, Philon de Karpasia, Nil d'Ancyre, etc...) en même temps qu'une riche bibliographie de la question. On rapprochera ces textes du passage suivant du Coran (50, 9-11) : « Nous avons fait descendre du ciel de l'eau bénie et

Nous avons fait pousser par elle des jardins et le grain de la moisson... Et nous avons revivifié par elle un pays mort ; c'est ainsi qu'est la Résurrection ». De même, dans la tradition juive, il est dit que de la tête de l'Ancien des Jours sortira une rosée qui ressuscitera les morts dans les temps futurs (H. Serouya, *La Kabbale*, p. 287). Cf. St Paul, I *Cor.* 15, 36-38 et 42-44, et, *infra*, notre chap. XI.

31. Ste Cath. de Sienne, *Dialog.*, chap. 140.

32. *Ép. à Diognète*, 12, 1-3.

33. Philon, *de agricul.*, 7, 25.

34. Sur le développement de ce thème dans la littérature patristique, spécialement St Cyrille de Jérusalem et St Ambroise, voir J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 259-281.

35. D'après l'exégèse traditionnelle, les arbres à fruits symbolisent la charité, les arbres à senteur la vertu de religion, les arbres résineux le renoncement (Abbé Geslin, *Le Cant. des cant.*, pp. 91-2).

36. *Vie écrite par elle-même*, chap. 11-20.

37. Prière liturgique ancienne : *Pap. Berlin* (Égypte IIe s.), PO 18, 430.

CHAPITRE XI

1. Sur les fêtes juives, voir par exemple K. Hruby, *Shavuôt ou la Pentecôte*, qui rassemble les textes scripturaires, dans OS 8-3 et 4 (1963), pp. 395-412. Sur les traditions populaires de France, M. Vloberg, *Fêtes de France*, *passim*. Sur la sacralité des travaux de la terre, M. Eliade, *Traité d'hist. d. relig.*, pp. 285-314. La croyance antique que c'est la divinité qui œuvre principalement dans l'agriculture est bien attestée, par exemple, chez les Grecs : Zeus y est appelé *ombrios*, « celui qui donne la pluie », Posidon, *phytalmion*, « celui qui fait pousser », Déméter, *proérosia*, « celle qu'on invoque avant le labour » (Plutarque, *sept. sap. conv.*, 15). Cette invocation à Déméter



avait lieu au cours d'un sacrifice accompagné de prières qui inaugurait les labours et portait le nom même de *ta proérosia* (DAGR, s.v.).

2. PG 61, 773.

3. St Ambroise, V *in Lucam*, 44.

4. Clém. d'Alex., *Paedag.*, *in fine : Hymne au Christ*, v. 19.

5. Adv. haeres. 4, 34, 4.

6. St Ephrem, *Sur la résurrection de Lazare*, II *(Bibl. d. Kirchenväter*, 37, 176. — L'assimilation de la croix à une charrue s'explique par la forme qu'avait cette dernière dans l'antiquité grecque (voir DAGR-I, 353).

7. J. Carcopino, *Études d'hist. chrét.*, *Le Christianisme secret du carré magique*, 1953, pp. 11-91, et les réflexions de G. Germain, *Contemplation et interprétation du Carré magique*, dans *Bull. Assoc. G. Budé*, 1966-1.

8. Boèce, III, 9. Cf. Hymne de Laudes de la St Michel (29 sept.) : « *Christe, gentis humanae sator* ».

9. *Timée* 42-D. L'image a connu une grande fortune dans le Stoïcisme qui a répandu la doctrine des « raisons séminales » *(logoï spermatikoï)* ou idées génératrices des choses et des êtres. Voir Diogène Laërce, 7, 448 ; Marc-Aurèle, 6, 24. De même chez Cicéron cette belle formule : « Les dieux immortels ont semé les âmes dans les corps humains » *(de senect.*, 21, 77).

10. F. Schuon, *Les stations de la sagesse*, 1958, p. 171.

11. Servius, *Sur les Géorgiques*, I, 166.

12. Plutarque, *Praecept. conjug.*, 42. Cf. Roscher, *Lexikon*, s.v. *Buzyges*.

13. *Philosophumena*, 5, 8 (PG 16, 3149).

14. Proclos, *In Tim.* 330 A-B.

15. Litanies byzantines de la Très Sainte Vierge. — A Eleusis, le candidat devait « reconnaître » l'épi qu'on lui montrait ; cet épi s'appelait *Phoster*, c'est-à-dire l'« illuminateur » *(Philosophumena, l.c.)*. Et le Christ n'est-il

pas le vrai *Phoster* du monde. — D'après l'Orphisme, le myste qui pénètre dans l'Au-delà prononce ces mots : « Je suis l'enfant de la terre et du ciel » (O. Kern, *Orph. gr. frag.* (1932), n° 32) ; or l'épi également est « enfant » de la terre et du ciel, il symbolise leur union, principe de vie. Sur le fait que les enfants pouvaient être appelés « épis », M. P. Nilson, *Die eleunis. Gottheiten*, dans *Arch. f. Religionsw.*, 1933, p. 118.

CHAPITRE XII

1. Préface ambrosienne pour la consécration d'une cathédrale (Paredi, *I Prefazi ambrosiani*, p. 201).

2. Triodion du mercredi de la 4e sem. de Carême, dans AL, T. de la Passion, p. 177.

3. Triodion du vendredi de la 1re sem. de Carême, *ibid.*, p. 217.

4. E. Mâle, *L'Art religieux à la fin du Moyen-Age*, 1925, p. 115.

5. Dans AL, T. pascal, II, p. 88.

6. Arnobe, *Adv. Gent.*, 5, 43 ; Diod. de Sicile, 3, 62. Sur les rapports du christianisme avec les Mystères de Dionysos, l'ouvrage de base est R. Eisler, *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, 1925. Cf. REG, 1926, p. 67. Voir également A. Boulanger, *Orphée* (1925) et M. J. Lagrange, *Critique historique du Nouveau Testament, Les Mystères : l'Orphisme* (1937).

7. Pausanias, III, 19, 6.

8. St Augustin, *Serm.* 267.

9. St Bernard, *3e serm. pour la Pentecôte.* (PL 183, 330).

10. Rabulas d'Édesse dans Bickell, *Ausg. Schrift. d. syr. Kirchenväter*, pp. 262-263.

11. *Traité de l'Amour de Dieu*, XI, 32 (PL 182, 994-B).



1. Le mythe est rapporté, sous différentes formes dans le *Purusha-sukta* du *Rig-Veda* (X, 90), le *Vishnou-Purana* (I, 6) et surtout les *Lois de Manou* (*Manava-dharma-shastra*, 1, 31).

2. D'une certaine façon, mais d'une certaine façon seulement ce sont les *serfs* qui correspondaient aux *shudras*.

3. L. Lallemant, *La Vocation de l'Occident* (1947), p. 200.

4. Significative est, à cet égard, l'appellation du roi comme « lieutenant de Dieu » et « vicaire du Christ au temporel ».



IMPRIMERIE WILLAUME - EGRET
SAINT - GERMAIN - LÈS - CORBEIL
DÉPOT LÉGAL : 4e TRIMESTRE 1975
N° DE L'IMPRIMEUR : 2.749
N° I.S.B.N. : 2-901037-04-1